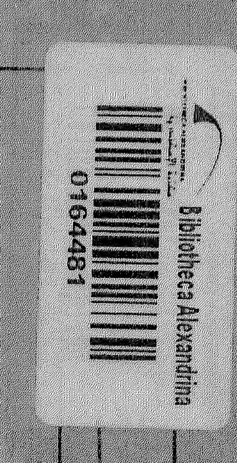


المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

الدكتور حسام الآلوسي

الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم







الـــزمـــان
في الفكر الديني والفلسفي القديم



الدكتور
حسام الدين الآلوسي

الزمان

في الفكر الديني والفلسفي القديم

المؤسّسة العربيّة
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون – ساقية الجنزير
ت ٣١٢١٥٦ –٣١٩٥٨٦– برقيا. مركيالي. بيروت
ص. ب. : ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الاولى
١٩٨٠م – ١٤٠٠هـ

الإهـــداء

إلى ينابيع النقاء والحنان والطيبة
والدي وأمي وزوجتي ..

مقـدّمـة

تناول الباحثين عرباً وغير عرب للمباحث التفصيلية للموضوعات الجزئية في الفلسفة العربية والاسلامية القديمة تناول قليل ، وخصوصاً في « الفلسفة الطبيعية » وهناك موضوعات عديدة تستحق الدراسة مثل : المادة ، الصورة ، المكان ، الخلاء ، الحركة ، الزمان ، التناهي واللاتناهي ، العليّة والسببية وغيرها . وفي ذهني بعض الدراسات الجادة مثل كتاب ماجد فخري (Islamic occasionalism) وعاطف العراقي عن فلسفة ابن سينا الطبيعية بعنوان « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » وكتاب بنس « مذهب الذرة عند المسلمين » .

وفي كتابي هذا دراسة عميقة ومفصّلة وإلى حد ما « عويصة » لغير المتدرب على المصطلح الفلسفي الإسلامي في فترته الذهبية ، فإنه مصطلح خاص تماماً كما للكيمياء مصطلحها الخاص ؛ بالإضافة إلى الاقتصاد في التعبير أعني اعتماد فلاسفتنا على تعابير قصيرة مركّزة ، وكأنهم يتعمدون ذلك تعمداً .

وقد لاحظت في كتابي «حوار بين الفلاسفة والمتكلمين» هذه المشكلة ، وقدمت انذاك مشروعاً للأخذ بيد القارئ العام والمتخصص عن طريق الشروح لفهم النصوص القديمة مباشرة من خلال دراسة مشكلة الوجود دراسة عميقة ، بعض جزئياتها النقاش المستفيض والدقيق بين الغزالي وابن رشد في كتابيهما «تهافت الفلاسفة» ، و« تهافت التهافت » .

ولا أستطيع في دراستي هذه للزمن أن أفعل نفس الشيء . فالدراسة هنا دراسة لمشكلة مقصودة لذاتها وليس للأخذ بيد القارئ لفهم أسلوب الفلاسفة القدامىٰ . فهي إذن دراسة متخصصة ، تبلغ أقصىٰ درجات التفصيل وعدم ترك أي جزئية هامة من معالجة القدماء لموضوع الزمان . وأملنا أن تكون مفيدة للمتخصصين ودارسي الفلسفة في مراحلها الجامعية والعليا ، وأن تكون مثالاً يقوم سوانا بدراسة بقية الموضوعات الجزئية الطبيعية ، المشار إليها أعلاه ، وسواها على منواله .

ونحن في هذا الكتاب اقتصرنا على تقديم مادة مستفيضة عن تصور القدماء للزمان على أساس التسلسل التأريخي ، ابتداء بالفكر الميثولوجي لحضارات الشرق القديمة (وادي الرافدين

ووادي النيل) عبوراً بالفكر اليوناني ، ما قبل الفلسفي ، فالفلسفي . فالهيليني . فالاسلامي ، بكل مذاهبه وتشعباته . على أن نعقبه بدراسة معمقة للمذاهب حول الزمان اثباتاً ونفياً ، والتي تعالج مشكلات الزمان كما لخّصناها وأشرنا إليها في الفصل الأخير من هذا الكتاب لتكون برنامجاً لتلك الدراسة الموعودة .

ان عملية وضع الفكر الفلسفي القديم ضمن اتجاهات محددة ومذاهب لها روادها وأتباعها ليس بالأمر السهل ، ومن نافلة القول أن نشير إلى العناء الذي لقيناه في هذا الصدد ، فالقارئ سيكون على بينة من هذا حالما يبدأ بقراءة هذا الكتاب .

ان معالجتنا لمشكلة الزمن هذه ضمن إطارها التأريخي ، تعطي ثمارها بنفسها . وإحدى هذه الثمرات بروز فكرة النمو والتطور من البسيط إلى المعقد في قضايا الفكر الفلسفي وبالتالي ضرورة وأهمية استعمال المنهج التأريخي التطوري . ونحن لم نقصد لهذه النتيجة . ولكنها وسمت البحث بشكل تلقائي . فمع الفكر الميثولوجي (وادي النيل ووادي الرافدين) نكاد لا نتعرف على تصور مجرد للزمان أو للمكان ، بل الزمان هنا زمان مشخص ومحسوس . ولا توجد هناك مشاكل فلسفية حوله بأي معنىً ، ومع نصوص اليهودية (والمسيحية والاسلامية في وقت متأخر) نجد ان التعامل التأريخي (غير الاجتهادي أو التفسيرات المتأخرة التي تحمل مياسم ثقافة ونمو لاحق) يظهرنا على نتائج مهمة ، وأهمها فقدان التعامل الفلسفي والمنظور الفلسفي حول الزمان ، مع اختفاء المشكلات الفلسفية التي سيعالجها فلاسفة ولاهوتيو هذه الأديان فيما بعد . ونفس الشيء يقال عن الفكر الفلسفي قبل أفلاطون وأرسطو (ابتداء بهومر إلى آخر الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط) . وان كنا ندخل مع بعض هؤلاء في تصورات ومدلولات وربما مشكلات محاججات ستكون مقدمة لنضوج لاحق على يد أفلاطون وأرسطو حول الزمان ومشكلاته .

وعند هؤلاء جميعاً ابتداء بالفكر الميثولوجي ، نجد ان تصور الإنسان للزمان والمكان هو تصور حسيّ ، عيني ، فللزمان صفته الموضوعية ووجوده الحقيقي ، بالإضافة إلى تصور الزمان لا نهائياً باعتباره من مظاهر الوجود المادي ، أو المادي الإلّهي الأزلي . ومع أفلاطون تبدأ المدارس ، وتبدأ مشاكل فلسفية حول الزمان ، مثل الفرق بين الأزلية التي هي ديمومة الثبات ، أو مدة وجود الثابت اللازماني مثل الله والمادة الأولى أو هكذا ، وبين الزمان الذي هو مقياس الحركة أو التغير . وكذلك مشكلات كيف يقاس الزمان وما مكوناته . هل هو كم متصل ، أم منفصل . هو هو منقسم . ما علاقة الآن به . هل يمكن اجتماع أجزائه في الوجود . ما علاقته بالمادة ومظاهرها الأخرى كالحركة والمكان الخ . ثم هل للزمان وجود حقيقي أم انه مجرد تصور ذهني أو مدرك ذاتي الخ .

وقد تعددت المذاهب هنا . وظهرت مذاهب جديدة ومشكلات جديدة وحلول جديدة

للمشاكل القديمة . وهكذا حتى وصل الأمر في أواخر فترة النضج للفكر الفلسفي الاسلامي (مع أصحاب الفكر الموسوعي مثل الرازي المتكلم وشراح «المواقف» والشيرازي وسواهم) حداً كبيراً من التعقيد والأخذ والرد .

ومن خلال إشارات مؤرخي الفلسفة . وإشارات هنا وهناك . ومن خلال المباحث المختلفة للفلسفة الإسلامية واليونانية . وبالاستعانة بعدة ناقلين ومصنفين للمذاهب حول الزمان . سواء بمعناه اللغوي أو الديني أو الفلسفي . استطعنا أن نضع بين يدي القارئ المذاهب التالية مع ممثليها (كما سيتضح من تصفح الكتاب أو بالرجوع إلى الفهرست التفصيلي أو العام) .

١ – مذهب أفلاطون وأتباعه .
٢ – مذهب أرسطو وأتباعه .
٣ – مذهب أفلوطين وأتباعه .
٤ – مذهب المتكلمين (للأديان الكبرى الثلاثة : اليهودية والمسيحية والاسلام).

وهكذا سهل الحديث عن الزمان . وأصبحت المذاهب يفسر بعضها مغاليق بعضها الآخر . فإذا أعطى القارئ لنفسه الصبر اللازم وانتهى من قراءة الكتاب بكل مذاهبه . يصل إلى جدوى . وفائدة . برغم الجهد والعناء الذي سيلقاه .

ولكي نسهّل على أنفسنا وعلى قرائنا حاولت بين حين وآخر اعطاء تفصيلات ومقارنات عن التصور الفلسفي الحديث للزمان . ثم عمدت إلى تقديم صورة مختصرة عن أهم المذاهب الحديثة في الزمان بالإضافة إلى تصنيفات بعض مؤرخي الفلسفة المحدثين . وكل ذلك لجعل هذا الكتاب مرجعاً مفيداً وليس نوعاً من الحصن المغلق . لا يدخله إلاّ قلة من القراء . بقي بعد هذا كله . أن يعلم القارئ . اننا إذا لم ننجح كما ينبغي . فما ذلك على الأغلب لقصور منا – على اقرارنا بهذا القصور من حيث اننا بشر . ومن حيث ان حدود المعرفة لا نهائية – بل لطبيعة الموضوع نفسه وطبيعة المرحلة التي نعالجها . وطبيعة الأسلوب والمصطلح الذي كان يتعامل به الفلاسفة القدامى . وقد وجدت شكوى لا تنقطع من طلبتي من صعوبة كتابنا «حوار» برغم انني عمدت فيه إلى الشروح الكثيرة والتبسيط الكبير . وما ذلك كما قلت إلا لصعوبة الطريقة والمنهج والمحتوى الذي كانت الفلسفة – خصوصاً الوسيطة – تؤدي به تعاملها مع الفلسفة . وهذا ما يحسه قارئ كتاب عاطف عن فلسفة ابن سينا الطبيعية مثلاً . ولعل هذا أحد أسباب عزوف الكثير من الطلبة في الكثير من البلاد العربية عن الفلسفة عموماً وعن الفلسفة العربية على وجه الخصوص . وعن مشكلات الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقية على وجه أخص .

بقي أن أشير إلى صفة جوهرية تكاد تجمع عليها مذاهب القدماء في منظورهم عن الزمان . تلك هي النظرة الموضوعية . فالزمان . سواء كان مقداراً للحركة – أياً تكن – أو هو

مقياس لوجود الشيء ، أو كان هو الحركة ، وسواء كان مقداراً للثابت بمعنى الأزلية .والدهر والسرمد الخ ، أو مقداراً للمتغير ، وسواء كان الزمان أزلياً أو حادثاً (مع العالم الذي هو مقياس لحركته أو صورة له) وسواء كان تصور الزمان ذرياً أو كان كمًّا متصلاً (لا ذرياً) ، وكل هذه مذاهب سيطّلع عليها القارئ . فإن جميع هذه المذاهب تقرّ بالصفة الموضوعية لوجود الزمان ، ولا نجد فيها مدرسة تتصور الزمان تصوراً ذاتياً أو انه صورة لمفهومية الدماغ البشري وليس مما له وجود مستقل عنا كمظهر من مظاهر وجود المادة والموجودات . كما سنرى عند بعض الفلسفات الحديثة . كما أوضحنا في عرض المذاهب الحديثة من هذا الكتاب ، وقد يقال ان أوغسطين يشذ عن ذلك . والحق ان أوغسطين يعتبر الزمان بأجزائه الثلاثة نتاج ترتيب وقائع الأحداث والموجودات في عقلنا ،ولكنه ليس من نتاج عقولنا .وهذا يفصله إلى حدّ كبير عن التصور الذاتي الخالص

أما المجادلات عن تناهي أو لاتناهي الزمان ، وهل يمكن تحقق وجود كامل بالفعل لشيء غير متناه ، فإنها تبلغ في الفكر القديم أقصى درجات التعمق والاستنفاذ للاحتمالات المختلفة بما فيها الحديثة ، لدرجة أن القارئ غير المطلع سيدهش حين يطّلع عليها (أُنظر مثلاً كتابنا : حوار ... ص ٨٢ فما بعد ، والقسم الثاني والثالث كله) . ويقارنها مع نقائض «كانت» مثلاً ، ومعالجته لأدلة وجود الله ، فإنه سيجد أن هذه النقائض ما هي إلا غيظ من فيض ، وان ما ذكره في كتابه «نقد العقل الخالص» عن الزمان وحجج فريقي القائلين بقدمه أو بحدوثه ، ما هو إلا تبسيط إذا قورن بمعالجة الأقدمين . وأرجو ألا يتهمني القارئ بالمبالغة في هذا . كذلك سيدهش القارئ حين يقارن المعالجة القديمة لمسألة إمكان وجود اللامتناهي زماناً أو سواه بكتاب «ضد دوهرنغ» لانجلز رقم (٥) الخاص بالفلسفة الطبيعية والزمان والمكان . حيث سيجد موقف فلاسفتنا القائلين بقدم العالم والزمان وكيف يمكن عندهم تصور لاتناهي الزمان ، متمثلاً في انجلز ، بينما موقف دوهرنغ هو تكرار مخلّ لأقوال وتصورات القائلين ببداية الزمان من متكلمين وسواهم .

وفي كتابي القادم عن «مشكلات الزمان» سأعالج هذه الأمور وأعطي مقارنات مع من ذكرت من فلاسفة محدثين وسواهم .

ان هذا المثال البسيط يعطي قوة لبداهة فكرة التواصل الفلسفي . - والتي ليست هي من البداهة في شيء عند بعض المناهج والمنظّرين - . وقد فكرت طويلاً في هذا التمثل الكامل للفكر القديم حول الزمان أو بالأحرى مشكلاته بقدر ما يتعلق الأمر بتناهيه أو لاتناهيه ، وبقدر ما يتعلق الأمر بعلاقة الزمان بالله ، وبأهمية رأي وحجة أوغسطين في تصور الزمان ، والتي ستكون مفتاح التصور للكثير من الناظرين في حقيقة الزمان من المحدثين . أقول نظرت وفكرت في هذا التمثل الصارخ ، فوجدت ان الهوة ما زالت كبيرة تأريخياً بين الفكر الفلسفي القديم والوسيط وبين الفكر الحديث منذ ديكارت وليبتز فما بعد ، وأعني بالضبط ، انه لم توجه عناية كافية

لدراسة أثر الفكر الفلسفي الوسيط وعلى الأخص الإسلامي في الفلسفة الحديثة. من المؤكد أن دين الفلاسفة الوسيطين من مسيحيين ويهود للفلاسفة المسلمين كبير جداً، أو لا بد أن يكون كذلك، ان كثيراً من تعمقات الفلاسفة المحدثين ليبتز مثلاً في مسألة الترجيح بلا مرجح لإثبات قدم الفعل (العالم) مع الفاعل (الله)، وقد أشرت إلى انجلز وكانت، أقول ان الكثير من هذه التعمقات، بل المفتاح الرئيسي أو نقطة المركز في المعالجة موجودة عند فلاسفتنا، وموجودة بشكل أبسط عندالفلاسفة المسيحيين، خصوصاً توما الاكويني، والمدارس المختلفة في جامعة باريس، سواء مع أو ضد ابن رشد،

ولا بد من إيضاح شيئين هنا حتىٰ يفهم القارئ ما نريد:

الأول: ان القارئ الغربي الأوروبي ربما تصور ان ما جاء به الفلاسفة المسيحيون الوسيطون هو ابتكار خالص، في مقابلة تبني الفكر اليوناني، ومن حقه أن يثني على هؤلاء الوسيطيين، طالما انه يجهل دور الفكر الفلسفي الإسلامي وبدون تحفظ أقول ينبغي على الدارسين الآن توجيه اهتمام زائد لدراسة جزئيات الفكر الوسيط المسيحي، لمعرفة ما أخذه من فلاسفتنا، وعندي الدلائل المقنعة ضمن دراساتي التخصصية في مشكلة الوجود، وقدم وحدوث العالم عند الفلاسفة المسلمين، ومن خلال اطلاعي الشخصي القاصر على الفكر المسيحي الوسيط.

الثاني: ان القارئ الأوروبي ربما تصور خطأ آخر مزدوجاً، وهو ان يكون ما جاء به الفلاسفة الأوروبيون المحدثون منذ بعد عصر النهضة حول مشكلة الوجود ومتعلقاتها، ونحدد لنكون أكثر أماناً من الأحكام المبتسرة، أقول ربما تصور أن يكون ما جاء به الفلاسفة المحدثون هو ابتكار خالص لهم، طالما انه يجهل أو يزدري الفكر المسيحي الأوروبي الوسيط.

وإذن فالعملية هنا كبيرة:

أولاً: لا بد من تشخيص الجزئيات التي أخذتها الفلسفة الوسيطة الأوروبية والمسيحية من الفكر الفلسفي الإسلامي.

وثانياً: لا بد من تشخيص الجزئيات التي أخذتها الفلسفة الأوروبية الحديثة من الفكر الوسيط المسيحي، وإذا أمكن، ووجدت الوسائط المباشرة، من الفكر الإسلامي الوسيط، وعندئذ ستتكامل حلقات الفكر، وتواصلها، ولا أقصد بخطوطه العريضة، فهذا أمر واضح، ولا يكاد يجادل فيه إلا قلة، بل أقصد الجزئيات التفاصيل، بشكل دقيق، فلا يكتفىٰ أن يقال: هناك تأثير وتأثر، بل ما هو، ومَنْ بمَن؟ وفي أي جزئية وإلىٰ أي حد؟ تلك مهمة جليلة على دارسي الفلسفة منذ الآن - خصوصاً عندنا - أن يندبوا أنفسهم لها، بشرط توفير جامعاتنا العربية منذ الآن لهم العدّة، مثل معرفة اللغات اللاتينية والاغريقية القديمة واللغات الحديثة.

ختاماً أرجو أن تكون هذه المحاولة بداية لدراسات أخرىٰ نقوم بها أو يقوم بها سوانا من الدارسين.

المؤلف

الفصـــل الأول
المعنـــى اللغوي

فكرة الزمان ، أو الاحساس بالزمان ، بالمعنى الذي يتفق عليه الناس في استعمالهم العادي لا يحتاج إلى بيان أو إيضاح ، تماماً مثل فكرة الوجود نفسه أو المكان ، وهذا ما سينبه عليه بعض الفلاسفة المثبتين لحقيقته ووجوده ، ولكن حالما ينتقل الانسان من طور المعرفة العادية والاستعمال اليومي الشائع إلى معناه وراء ذلك ، أو لنقل بالمعنى الفلسفي ، يجد نفسه في متاهة ، ومما يزيد الأمر إشكالاً ، أن مبحث الزمن ، دخل في مباحث عديدة ، ميتافيزيقية وطبيعية ونفسية ، بحيث يجد الباحث نفسه لا يؤرخ لموضوع الزمان في الفترة التي يدرسها فقط ، بل ولموضوعات أخرى كالحركة ، والعلاقة بين الزمان والوجود ، وكذلك الزمان والنفس أو الوعي ، وأزلية أو لا أزلية الزمان ، ومسائل أخرى عديدة سيطلع عليها القارئ لبحثنا هذا .

ونحن في هذا البحث ليس هدفنا أن نؤرخ لمفهوم الزمان بمعنى التأريخ ، بل هدفنا هو تقديم صورة شاملة ودقيقة عن كيف فهم الفلاسفة القدامى منذ اليونان وفترة العصور الوسطى المشكلة وتعلقاتها ، دون أن نغفل التعامل مع المسألة تأريخيا ، بمعنى ظهور المذاهب تاريخيا ونقطة الانطلاق ، والتعاقب بينهما كأي نشاط بشري عندما يكون جزءاً من تأريخ أو حضارة . فإن مشاكل الفلسفة – في رأينا – ليست – خارجة عن حدود الزمان والمكان والعملية التأريخية التي تجعل الحضارات ، تنمو ، والمعرفة تتراكم ، والخبرة تزيد ، نتيجة قوانين معينة ، منها قانون الخطأ والصواب ، وحذف الأخطاء ، والاستفادة من التكرار والخبرة . مع أن إغفال هذا المنهج في معالجة مشاكل الفلسفة وتأريخها شائع قديماً وحديثاً ، وكأن الفلسفة ، لا تخضع للتطور والنمو ، والخطأ والصواب ، فيستطيع أي مفكر أو فكرة أن تظهر في أي زمان أو مكان ، دون اعتبار للزمان أو المكان ، أو درجة الوعي ، أو مستوى الحضارة ، أو باختصار للتأريخ . ولكن – والحق يقال – ليس من السهل ابراز « تأريخية » بهذا المعنى لمشكلة فلسفية والحلول المطروحة لها ، ذلك أنه بينما يكون منطقياً أن نجد أن هذا الحل أو ذاك ، يجب ألا يظهر مرة أخرى ، طالما أنه امتحن وحذف في سلسلة الفروض والحلول ، أو أنه تجاوزته

مذاهب وحلول بعده وضعته في الحساب - سلباً أو إيجاباً ، نجد على العكس ، أنه في الفلسفة ، وتأريخها ، يكرر الفرض نفسه ، ويعاد للظهور ما سبق طرحه جانباً ، وكان تأريخ الفلسفة ، سلسلة من المحاولات مقطوعة الصلة ببعضها ، لا تخضع للتطور أو النمو ، أو الحذف حسب قانون الخطأ والصواب ، ومع ذلك فإنه في كومة المذاهب المكررة والمعادة بين فترة سابقة وأخرى لاحقة (فترة يونانية ، فترة مسيحية ، فترة إسلامية) أو عصور قديمة ووسيطة وحديثة . يمكن للملتزم بالمنهج التأريخي ، على أسس جدلية واضحة ، أن يؤكد على وجود تطور ونمو وتراكم وحذف ، وجدة ، في معالجة أية مشكلة فلسفية عبر تأريخ الفلسفة .

وسوف لن أعد القارئ بتقديم مثال واضح لهذا المنهج من هذا البحث ، ولكنه لن يجد صعوبة في إدراك أن معاملة من هذا النوع للمحتوى الذي سنقدمه ممكنة في دراسة أخرى مفصلة في المستقبل ولكنه ، على كل حال سيلمس أن مشكلتنا هذه ، واية مشكلة فلسفية ممكنة الفهم فقط على أسس المنهج الذي تحدثنا عنه تواً[1] .

المعنى اللغوي : حتى قبل أن يسجل الانسان لغته ، استعمل كلمات عديدة تدل على الزمن مثل : « وقت » ، و « زمان » ، و « قديم » و « حادث » أو « مؤقت » و « دهر » و « أزلي » و « حين » وكلمات مشابهة ، وتحرّي معاني هذه الكلمات لغوياً ينطلق من مراجعة معاجم اللغة ، والقواميس ، في هذه اللغة أو تلك ، ولكن المشكلة ، بالنسبة لهذه الكلمات ، أن قواميس اللغة ، وكتب التأريخ ، والتفسير ، وحتى الاستعمال الأدبي شعراً أو نثراً ذو دلالة فلسفية مقصودة بحيث يصعب بالتالي إدراك معناها الأصلي ، بعيداً عن هذه المذاهب الفلسفية ، التي تعكس تطوراً لاحقاً ولا شك . وإذا قصرنا حديثنا على معنى هذه الكلمات في اللغة العربية ، نجد أنها تعكس دلالة هذا المذهب الفلسفي أو ذاك ، ويتعذر حينئذ ، معرفة نقطة البداية ، ومجرى النمو في استعمال هذه الكلمات ، وبالتالي يصبح المنهج التأريخي نفسه ليس سهلاً ولا بيناً . ولذلك سنجد أن ما تقدمه معاجم اللغة متطابق ومتجاوب مع ما سنجده من معان فلسفية لهذه الكلمات ، أقصد أن المعاجم تعكس المعنى الفلسفي المطروح ، وليس العكس . ولكن ما هو المعنى الأصلي لهذه الكلمات قبل ظهور التفسيرات الفلسفية المتطورة أو اللاحقة ؟ أمر يصعب التحقق منه ، ومع ذلك علينا أن نترك للغويين العناية بهذه المسألة ، وعساهم أن يأخذوا بأيدينا في هذا المجال . ومثل هذا يقال في كلمات مثل « خلق »

---

(١) اتبعنا هذه المنهجية في بحثنا عن « دراسة نقدية لنظرية الفيض الفارابية وناقديها من وجهة نظرمعاصرة » المنشور في مجلة المورد العراقية المجلد السابع ، العدد الثاني/١٩٧٨ ، وفي كتبنا الأخرى .

و «أوجد»، وقد وجدنا صعوبة كبيرة في التحقق من المعنى الأصلي لهذه الكلمات في «القرآن الكريم» و «الحديث النبوي» والاستعمال في زمن الرسول، لأن المفسرين والمؤرخين واللغويين، «اجتهدوا» في تفاسيرهم لها حسب الرأي الفلسفي الذي يعتنقونه عن الله وتصورهم لوجوده، وقدم العالم أو حدوثه عندهم[2].

وفيما يلي توضيح لما تذكره بعض كتب اللغة، لبعض الكلمات الدالة على الزمن، وكذلك معانيها في كتب الفلسفة وسواها: تحت مادة «زمن» ورد في لسان العرب ما يلي: «الزمن اسم لقليل الوقت وكثيره .... وقال شمر: الدهر والزمان واحد. قال أبو الهيثم: أخطأ شمر، الزمان زمان الرّطب والفاكهة وزمان الحرّ والبرد، قال: ويكون الزمان شهرين إلى ستة أشهر. قال: والدهر لا ينقطع، قال أبو منصور: الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الأزمنة وعلى مدة الدنيا كلها. قال: وسمعت غير واحد من العرب يقول: أقمنا بموضع كذا دهراً... والزمان يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه... والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه»[3]. أما الدهر فهو: «الأمد الممدود. وقيل: الدهر ألف سنة». ويورد حديث: لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر[4]، ويقول إن أبا عبيد والشافعي فسراه بمعنى: أي لا تسبوا فاعل هذه الأشياء فإنما يقع السب على الله لأنه الفاعل لها. ويقول إن العرب وضعوا الدهر مكان الله لاشتهاره عندهم. ومنه الآية: «وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر»[5]. ثم يكرر قول شمر أعلاه، ويقول: وخطأه خالد بن يزيد بأن الزمان هو زمان الرطب والفاكهة ... وأما عند الجوهري فإن الزمان هو الدهر»[6].

وأما «الحين» فهو حسب الأزهري كما يرويه اللسان:[7] اسم كالوقت يصلح لجميع الأزمان، كما ورد في القرآن «تؤتي أكلها كل حين»[8] أي في كل وقت، وقد يراد به مدة من الزمان غير مقدر في نفسه، مثل: «هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً»[9]. والوقت هو مقدار من الزمان، وكل شيْ قدرت له حيناً فهو مؤقت، وعند ابن

---

(٢) انظر كتابنا بالانجليزية:
The Problem of creation in Islamic Thought, Baghdad 1968, Part one.

(٣) ابن منظور: لسان العرب. بيروت ١٩٥٦. ج ١٣، مادة زمن، ص ١٩٨ – ١٩٩.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، انظر فيما بعد كلامنا عن المعري.

(٥) سورة الجاثية: ٤٥ – ٢٤.

(٦) لسان العرب. مادة: دهر. ج ٤، ٥.

(٧) اللسان: مادة حين.

(٨) سورة ابراهيم: ٢٥.

(٩) سورة الانسان: ١.

سيده هو مقدار من الدهر معروف ، وأكثر ما يستعمل في الماضي ، وقد استعمل في المستقبل[١٠] .

وسوف نتجنب في هذه المرحلة كلمات مثل « قديم ، حادث ، أزلي ، أبدي ، سرمدي » إلخ لأنها ليست إلا جزءاً من المعنى العام الذي يتبناه مستعملها ، حسب مذهبه الفلسفي ، ولأنها سترد في كلامنا عن المذاهب في الزمان فلسفياً . والآن فإننا سنقتصر الكلام عن المعنى اللغوي لكلمات : زمان ، دهر ، ومدة .

يقول هارتنر (W. Hartner) إن الكلمات المستعملة في العربية للدلالة على الزمان موجودة في اللغات السامية الأخرى عدا كلمة زمان فهي في العربية فقط[١١] . والذي يراجع الشعر الجاهلي ، يجد ما يدل على استعمالات متعددة للكلمات أعلاه بمعنى الفعل « أَبَّدَ ، دَهَرَ ، مَدَّ ، وامتد ، حان ، وقَّت » وبمعنى دَهَرَ أي أصابه الدهر ، وزَمِنَ أي أصابته عاهة أو ضعف ، وحان مثل حان حينه ، وكذلك بمعنى الاسم مثل الدهر والأبد والحين والسرمد والمدة والوقت ، والآن كل هذا للدلالة على مدة أو وقت طويل أو قصير ، وأيضاً للدلالة على ما يجري في هذه الأوقات من أحداث ، أو أفعال ، أو قوى بها يتم الفعل . مثل قولهم : قوارع الدهر ، وريب الحوادث ،[١٢] « وأما ما ورد في القرآن من هذه الألفاظ فهي كلمات « دهر » بمعنى الدهر المهلك ، وبمعنى الزمان المتطاول الذي ليس له حدود[١٣] ، وكلمة « أبد » في صيغة ظرف الزمان أو الوصف الدال على الامتداد الزماني في المستقبل ، وكلمة « حين » بمعنى القسم من الدهر ، وبمعنى الوقت والوقت المحدد ، وفي صيغة ظرف الزمان ،[١٤] وكلمة « الآن » والفعل المرتبط بها ،[١٥] وكلمة « السرمد » بمعنى الدوام في المستقبل[١٦] وكلمة « الخلد » بالمعنى نفسه[١٧] وكلمة « المدة » و « الأجل » بمعنى المدة المحددة أو نهايتها ،[١٨] وكلمة « وقت » في صيغ كثيرة ، ومع تمييزات دقيقة في المعنى ، وكلمات

---

(١٠) اللسان : مادة وقت .

(١١) دائرة المعارف الاسلامية : مادة : زمان .

(١٢) محمد عبد الهادي أبو ريدة : دائرة المعارف الاسلامية . تعليق على مادة زمان لديبور – السابق –

(١٣) القرآن : ٤٥ : ٢٤ ، ٧٦ : ١ .

(١٤) قرآن ٧٦ : ١ ، ٢٨ : ١٥ ، ٢ : ٣٦ ، ١٤ : ٢٥ ، ٥ : ١٠١ ، ١١ : ٥ ، ٥٦ : ٨٤ .

(١٥) قرآن ٢ : ٧١ ، ٤ : ١٨ ، ٥٧ : ١٦ .

(١٦) قرآن ٢٨ : ٧١ ، ٧٢ .

(١٧) قرآن ١٠ : ٥٢ .

(١٨) قرآن ٩ : ٤ ، ٧ : ٣٤ ، ٢٨ : ٢٨ ، ٢٩ .

أخرى دالة على الزمان مثل اليوم والساعة والأمد ، والفعل الدال على المدة أو الامتداد في الزمان » ، ولكن كلمة « زمان » لا ترد في القرآن بأي صيغة من صيغها[١٩] .

ويقول الطبري في تأريخه : « فالزمان هو ساعات الليل والنهار ، وقد يقال ذلك للطويل من المدة والقصير منها ، والعرب تقول : أتيتك زمان الحجاج أمير وزمن الحجاج أمير – تعني به : إذ الحجاج أمير... ويقولون أيضاً : أتيتك أزمان الحجاج أمير ، فيجمعون الزمان ، يريدون بذلك أن يجعلوا كل وقت من أوقات زمانه زماناً من الأزمنة ، ... ومن قولهم للزمان : « زمن » قول أعشى بن قيس بن ثعلبة :

وكنت امرأ زمناً بالعراق عفيف المناخ طويل التّغن

يريد بقوله : « زمناً » « زماناً » ، فالزمان اسم لما ذكرت من ساعات الليل والنهار »[٢٠] .

ويفرّق البيضاوي بين المدة بأنها حركة الفلك من البداية إلى النهاية ، وبين الزمان بأنه قسم من المدة ، فأما الوقت فهو جزء من الزمان[٢١] .

وينقل الاشعري عدة تفسيرات للوقت :

١ – « فقال قائلون : الوقت هو الفرق بين الأعمال ، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل ، وأنه يحدث مع كل وقت فعل ، وهذا قول أبي الهذيل » .

٢ – وقال قائلون : الوقت هو ما توقته للشيء ، فإذا قلت «آتيك قدومَ زيدٍ » فقد جعلت قدوم زيد وقتاً لمجيئك . وزعموا أن الأوقات هي حركة الفلك ، لأن الله عز وجل وقّتها للأشياء ، هذا قول « الجبائي » .

٣ – وقال قائلون : الوقت عرض ، ولا نقول ما هو ، ولا نقف على[٢٢] حقيقته » .

ويذكر البلخي في حدّ الزمان أنه « حركة الفلك ومدى ما بين الأفعال ، هذا قول المسلمين . وحكي عن أفلاطون أنه يرى الزمان كونا في الوهم . وحكى أرسطاليس في كتاب

---

(١٩) أبو ريدة – التعليق السابق – وسوف نعالج تصور القرآن لفكرة الزمان بعد المعنى اللغوي.
(٢٠) الطبري : تأريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار المعارف. مصر ١٩٦٠ ، ج ١ ص ٩.
(٢١) البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، نشر فليشر. ليبزج ١٨٤٦. ج ١ ص ١٠٥.
(٢٢) الأشعري : مقالات الاسلاميين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. جزءان ١٩٥٠. ج ٢ ص ١١٦.

السماع الطبيعي أن جميع القدماء كانوا يقولون بسرمدية الزمان إلا أفلاطون. وروي عن أفلوطرخس أنه قال: جوهر الزمان هو حركة السماء. وهذا وفاق قول المسلمين. وبعضهم يقول: إن الزمان ليس بشيئ»[٢٣]. ويقول الخوارزمي: «الزمان مدة تعدها الحركة مثل حركة الأفلاك وغيرها. والمدة عند بعضهم الزمان المطلق الذي لا تعده حركة وعند أكثرهم أنه لا توجد مدة خالية عن حركة إلا بالوهم»[٢٤].

ويذكر البيروني عند نقله لمذهب الرازي الطبيب، أن الأخير فرّق بين الزمان والمدة بأن العدد يلحق أحدهما دون الآخر، بسبب ما يلحق العدد من التناهي، كما جعل الفلاسفة الزمان مدة لما له أول وآخر، والدهر مدة لما لا أول له ولا آخر... ومن أصحاب النظر ما جعل معنى الدهر والزمان واحداً وأوقع التناهي على الحركة العادة لها، ومنهم من جعل السرمد للحركة المستديرة فلزمت المتحرِّك بها... وهذا البحث يدق جداً ويغمض... حتى قال بعضهم: إن لا زمان أصلاً، وقال بعض: إنه جوهر قائم بذاته...»[٢٥]

ويذكر الأزرقي صاحب كتاب الأزمنة والأمكنة: أن الزمان هو دوران الفلك. وقال أفلاطون هو صورة العالم متحركة بعد صورة الفلك. وقال آخر: هو سير الشمس في البروج. حكى جميع ذلك النوبختي. ووجوه هذه الأقوال تتناسب. وحكى أبو القاسم عن أبي الهذيل: إن الزمان مدى ما بين الأفعال، وإن الليل والنهار هما الأوقات لا غير. وزعم قوم أنه شيء غير الليل والنهار وغير دوران الفلك، وليس بجسم ولا عرض... وقال بعض المتكلمين: الزمان تقدير الحوادث بعضها ببعض ويجب أن يكون الوقت والموقت جميعاً حادثين لأن معتبرهما بالحدوث لا غير، ولذلك لم يصح التوقيت بالقديم تعالى، ثم مثل فقال: ألا ترى أنك تقول: غرد الديك وقت طلوع الفجر، وتقول: طلع الفجر وقت تغريد الديك. وقال المحصل من النحويين: الزمان ظرف الأفعال وإنما قيل ذلك لأن شيئاً من أفعالنا لا يقع إلا في مكان وإلا في زمان وهما الميقات»[٢٦]. ثم يقول: «وذكر بعضهم حاكياً عن قوم من الأوائل أن الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال، وذلك أنه ليس من عاقل إلا وهو يجد ويتصور في عقله وجود شيء للأجسام بمنزلة الوعاء والقراب، ووجود شيء يعلم المتقدم والمتأخر، وان وقتنا ليس هو وقتنا الذي مضى ولا الذي يكون من بعد، بل هو شيء بينهما»

---

(٢٣) ابن مطهر المقدسي البلخي: البدء والتأريخ. نشر هوارد كلمنت. باريس ١٨٩٩، ج ١ ص ٤١.

(٢٤) الخوارزمي: مفاتيح العلوم. فان فلوتن. برل ١٨٩٥، ص ١٣٧ – ١٣٨.

(٢٥) البيروني: تحقيق ماللهند من مقولة. حيدر آباد، ١٩٥٨، ص ٢٧١.

(٢٦) الأزرقي: الأزمنة والأمكنة. حيدر آباد ١٣٣٢ ص ١٣٩.

(٢٦أ) كذلك – الأزرقي – ص ١٤٨.

(٢٦ب) كذلك – الأزرقي – ص ١٤٩.

ثم يبين أن عند هؤلاء القوم : الدهر هو الزمان وإن الذي حكى عنهم يرى أنهما ليسا كذلك باطلاق لأن الزمان هو ما قدرته الحركة من الزمان الذي هو المدة غير المقدرة ، والأخير هو المدة قدرت أم لم تقدر ، وإن الحركة لا تفعل المدة بل تقدرها ، والمدة أو الزمان غير المقدر وغير المحدود جوهر .

ويقول الزركشي إن الزمان الحقيقي هو مرور الليل والنهار ، أو مقدار حركة الفلك[٢٧] . وله رأي في معنى ، «كان» بالنسبة لله وعلاقته بالزمن سنأتي عليه في غير هذا الموضع .

وحسب ابن البارح : الزمان هو حركات الفلك ، وينقل أبو العلاء عن كتاب « سيبويه » ما يدل على أن الزمان عند سيبويه هو مضيُّ الليل[٢٨] والنهار . ولأبي العلاء رأي خاص في الزمان وفرقه عن المكان سنعرض له خارج هذا البحث ،[٢٩] ومثله عند التوحيدي[٣٠] .

وفي دوائر المعارف المختلفة[٣١] نجد معالجات لكلمة (Eternity) وكلمة

---

(٢٧) الزركشي : البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. القاهرة، ١٩٥٧ ص ١٢٣ .

(٢٨) رسالة ابن البارح. ضمن «رسالة الغفران» للمعري، تحقيق بنت الشاطئ، دار المعارف ١٩٦٣ . ص ٢٨ – ٢٩ (عن ابن البارح)، وص ٤٢٦ عن المعري، وتشير بنت الشاطئ إلى كتاب سيبويه في النحو ص ١٦٢ .

(٢٩) جمعنا أشعار أبي العلاء في «اللزوميات» عن الزمان وفيها الشيء الكثير عنه، وكنا نود ايرادها، لولا ضيق البحث عنها، وسنوردها في مكان آخر غير هذا البحث، كما ان أبا العلاء في «رسالة الغفران» يقدم تعريفاً للزمان يقول فيه «وقد حددته حداً ما أجدره أن يكون قد سبق إليه، إلا أني لم أسمعه، وهو أن يقال : الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على (جميع المدركات، وهو في ذلك ضد المكان، لأن أقل جزء منه لا يمكن أن يشتمل) على شيء كما تشتمل عليه الظروف، فأما الكون فلا بد من تشبثه بما قل وكثر» ص ٤٢٦. ويعبر عن هذا المعنى شعره التالي في اللزوميات :

وأيسَرُ كون تحته كلُّ عالَم ولا تُدرِكُ الأكوانَ جُرْدٌ صلادمُ
إذا هي مرتْ لم تَعُدْ، ووراءها نظائرُ، والأوقاتُ ماضٍ وقادمُ
فما آب منها بعدما غاب، غائبٌ ولا يَعدَمُ الحينَ المجدَّدَ عادمُ

اللزوميات. ج ٢. دار صادر. بيروت، ١٩٦١.

(٣٠) مثل هذا التصور للزمان والمكان عند التوحيدي، ونشير فقط إلى مواضعه عنده : المقابسات تحقيق محمد توفيق حسين – مطبعة الإرشاد – بغداد، ١٩٧٠، المقابسة الثالثة والعشرون، ص ١٢٦. على الخصوص، والمواضع الأخرى مقابسة (١٣) ص ١٠٣، والمقابسة (٧٣) ص ٣٠١، ومقابسة (٩١) ص ٣٦٤، ومقابسة ٩٧ ص ٤٠١ .

(٣١) دوائر المعارف التالية : معارف الدين والأخلاق، والمعارف البريطانية، والمعارف الفلسفية، وسلسلة الكتب الغربية العظمى (الأفكار الكبرى) :

Enc. of R.E., Enc. Brt, Enc. of Philosophy, The Great Ideas. In Great Books of western world 3. London 1952, Under Eternity, Time

زمان (Time) ، وكذلك في دائرة المعارف الاسلامية . والمعاني التي تعطى هنا تدخل في عداد المعنى الفلسفي . وبالنسبة لمعنى (Eternity) الأزلية ، أو الأبدية ، يجري التمييز فيها بين معنيين للسرمدية : الدوام الأزلي الأبدي غير المتحرك أو الذي هو خارج الزمان ، أو الذي هو أزلية ما ليس في زمان (Timelessness) ، وبين الزمان واللامتناهي (Infinite time)[٣٢] أو حسب اصطلاح القدامى التمييز بين الدهر والزمان ، وقد تكون المقارنة بين الدهر وبين الزمان[٣٣] الأخير بمعنى الزمان المحدود ، والأول بمعنى الزمان المطلق . يقول كرادى فو : إن الدهر استعمل بمعنى القدم أو الأزلية (Eternity) في مضاد الزمان الذي يطلق على ما هو متغير ، وكل أزلي فهو ليس في زمان . بينما ذهب البعض إلى أن السرمدية أو الأزلية (Eternity) قد تعني دوام الزمان ، او الزمان الدائم ، الذي هو مقياس الحركة والتغير ، إذا كانت الحركة نفسها دائمة وأزلية .

والواقع ان معاني هذه الكلمات مختلفة عند أصحابها ، فهم أحياناً يختلفون في التسميات ويتفقون في المسميات ، والعكس صحيح ، بينما في أحيان أخرى يتكلمون بلغة مختلفة تماماً .

وبما أننا سنأتي على المذاهب الكبرى القديمة والوسيطة في الزمان (أفلاطون ، وأرسطو ، وأفلوطين ، وأوغسطين ، واتباعهم من فلاسفة ومتكلمين مثل الكندي واخوان الصفاء والرازي الطبيب ، وابن سينا ، وابن حزم ، والغزالي ، وفخر الدين الرازي ، وابن رشد ، وأبي البركات ، وجملة من المتكلمين ، والشيرازي ، وتوما الأكويني وغيرهم) فإن التحديدات اللغوية عندهم للزمان ، وللدهر ، وما أشبه ستعالج حينذاك ، ويكون ما قدمناه عن المعنى اللغوي[٣٤] حتى الآن كافياً .

---

(٣٢) (Great Ideas — op. cit. p. 9-1. مادة (Time) .

(٣٣) المعارف الإسلامية – مترجمة – مادة . دهر .

(٣٤) انظر كذلك : حسن جراي : الزمان والوجود اللازماني في الفكر الاسلامي . مجلة التربية العليا لبيبا السنة الأولى – أكتوبر ١٩٧٦ – ص ٩٧ فما بعد ، حيث نجد محاولة لغوية لفهم معنى الزمان في الفكر الاسلامي

الفصـــل الثاني
المعنى الديني في الأديان

المعنى الديني في الأديان الثلاثة الكبرى (اليهودية والمسيحية والاسلام) :

المعنى الديني للزمان ومتعلقاته هو الآخر متأثر بهذا الوضع الذي ذكرناه عن المعنى اللغوي ، إذ ان معاملة ، الكتب المقدسة الثلاثة ، لهذا الموضوع تحتمل تفسيرات عدة ، أو هكذا جرى الحال بالفعل من قبل المتعاملين معها من مفسرين ومحدثين ، ومؤرخين ، ولاهوتيين وفلاسفة .

وبما أن معالجة الزمان هنا معالجة دينية ، فإن المشاكل اللاهوتية احتلت المكانة الأولى ، ومن الممكن تركيز القضايا الرئيسة التي فهمت من خلالها تلك النصوص ، بما يلي :

١ – **الله والزمان** : هل الله في زمان أم مع الزمان أم قبل الزمان ، أم هو لا زماني ؟

٢ – **الله والعالم** : هل كان الله وحده ؟ أم معه مادة أو عالم ، وعلى الأول ، هل بينه وبين العالم زمان ، وما نوع سبق الله للعالم أهو زماني أم من نوع آخر ، ولماذا اختار الله زماناً بعينه أوجد فيه العالم ؟

٣ – **معنى الزمان** ، واليوم والليل والنهار ، قبل وجود الزمان الشمسي أو الذي ابتدأ مع بداية العالم وحركته . ولماذا أوجده في ستة أيام ؟ وهل للعالم ولزمانه نهاية .

إن نصوص الكتب المقدسة لم تعالج كل هذه المسائل ، أو لنقل إنها لم تقصد لمعالجتها بهذا الأسلوب الفلسفي . ولكن المشكلة هنا مشكلة أن ما حدث بالفعل هو أن اتباع هذه الأديان على اختلاف مذاهبهم ، حاولوا أن يجدوا في تلك النصوص ما يؤيد مذاهبهم في هذه المسائل . وليس بإمكان الباحث أن يؤكد أن ما استنتجوه من معان لهذه النصوص هو بالفعل معانيها الأصلية ، وأن تلك الاستنتاجات ليست اجتهادات وتأويلات تعكس وجهة نظر صاحب المذهب ، أكثر مما تعكس وجهة نظر النص الديني نفسه .

وفيما عدا المسألة الثالثة ، نجد أن الأسئلة وأجوبتها هي من نوع الأسئلة اللاهوتية والفلسفية التي تعكس تطوراً لاحقاً ،اجتمعت على تكونه لديهم جملة عوامل ، وبالتالي « تشكل

معالجات وتقدّم حلولاً ، مستقلة وقائمة بذاتها ، أكثر مما تعكس موقف الكتب المقدسة نفسها ، ولذلك فقد عالجنا آراء متكلمي وفلاسفة الأديان الثلاثة والفلاسفة القدامى في الزمان ، والمسائل أعلاه ، معالجة مستقلة .

إن خير ما يمكن أن يضعنا على طريق المنهج السليم ، هو أن نترك هذه الآراء حالياً – ما أمكن – وأن نحضر أمام القارئ النصوص في الموضوع من الكتب المقدسة الثلاثة ونحاول فهمها على أساس نظرة كلية إليها وعلى أساس الدراسة التأريخية والاستعمال اللغوي المعاصر لتلك النصوص جهد الإمكان حسب الخطة التالية :

أولاً : بالنسبة لليهودية والمسيحية .

(أ) نصوص التوراة والانجيل (ب) الاستنتاجات

ثانياً : الإسلام .

(أ) نصوص من القرآن والحديث (ب) الاستنتاجات

وسوف نلجأ إلى ترقيم النصوص حتى تسهل الإحالة إليها .

أولاً : نصوص الزمان ومتعلقاته في التوراة والانجيل :

١ – سفر التكوين : « (١) في البدء خلق الله السموات والأرض (٢) وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه (٣) وقال الله ليكن نور فكان نور (٤) ورأى الله النور أنه حسن . وفصل الله بين النور والظلام (٥) وسمى الله النور نهاراً والظلام سماه ليلاً . وكان مساء وكان صباح يوم واحد (٦) وقال الله ليكن جَلَدٌ في وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياه ومياه ، (٧) فصنع الله الجلد وفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد فكان كذلك (٨) وسمى الله الجلد سماء . وكان مساء وكان صباح يوم ثان (٩) وقال الله لتجتمع المياه التي تحت السماء إلى موضع واحد وليظهر اليبس – فكان كذلك (١٠) وسمى الله اليبس أرضاً ومجتمع المياه سماه بحاراً . ورأى الله ذلك أنه حسن (١١) وقال الله لتنبت الأرض نباتاً وعشباً يبزر بزوراً وشجراً مثمراً يخرج ثمراً بحسب صنفه بزره فيه على الأرض . فكان كذلك (١٢) فأخرجت الأرض نباتاً عشباً يبزر بزراً بحسب صنفه وشجراً يخرج ثمراً بزره فيه بحسب صنفه . ورأى ذلك أنه حسن (١٣) وكان مساء وكان صباح يوم ثالث . (١٤) **وقال الله لتكن نيرات في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل وتكون لايات واوقات وأيام وسنين(١٥) وتكون نيرات في جلد السماء لتضيء على الأرض فكان كذلك(١٦) فصنع الله النيرين العظيمين النير الأكبر لحكم النهار والنير الأصغر لحكم الليل والكواكب (١٧) وجعلها الله في جلد السماء لتضيء على الأرض(١٨) ولتحكم على النهار والليل وتفصل بين النور والظلام . ورأى الله ذلك انه حسن(١٩) وكان مساء وكان صباح يوم رابع ...»(٣٥)**

---

(٣٥) العهد القديم . سفر التكوين ١ : ١ – ١٩ .

٢ – (٥) وقال اللاويون ... باركوا الرب إلهكم **من الدهر إلى الدهر** ... (٦) أنت يا رب **وحدك صنعت السماوات** وسماء السموات وكل جندها والأرض وكل ما عليها والبحار وكل ما فيها ...»[٣٦].

٣ – (١) فأجاب الرب أيوب من العاصفة وقال (٢) من هذا الذي يلبس المشورة بأقوال ليست من العلم في شيء (٣) أشدد حقويك وكن رجلاً. اني سائلك فأخبرني **(٤) أين كنت حين أسست الأرض بيّن ان كنت تعلم الحكمة** (٥) من وضع مقاديرها ... (٦) على اي شيء أقرّت قواعدها ... (١٢) **أأنت في ايامك أمرت الصبح وعرَّفتَ الفجر موضعه**»[٣٧].

٤ – «(٤) **لأن ألف سنة في عينيك مثل يوم أمس بعدما عبر وكهزيع من الليل**»[٣٨].

٥ – «(٥) لأن جميع آلهة الشعوب أصنام الرب هو صنع السموات»[٣٩].

٦ – «(١٧) ورحمة الرب منذ الأزل وإلى الأبد على الذين يتقونه وعدله[٤٠] لبني للبنين»[٤٠]».

٧ – «(١٩) صنع القمر للأوقات والشمس عرفت غروبها (٢٠) تجعل ظلمة فيكون ليل، فيه تدب جميع وحوش الغاب (٢١) تزأر الأشبال للافتراس والتماس طعامها من الله (٢٢) تشرق الشمس فتنحاز وفي مآويها تربض (٢٣) يخرج الإنسان إلى عمله وإلى خدمته حتى المساء»[٤١]

٨ – (٩٠) ... **كونت الأرض** فهي قائمة[٤٢].

٩ – «(٥) **الصانع السماوات** بحكمة فان إلى الأبد رحمته (٦) **الباسط الأرض على المياه** فان إلى الابد حكمته (٧) **الصانع الأنوار العظام** فان إلى الأبد رحمته (٨) **الشمس لحكم النهار** فان إلى الأبد رحمته (٩) **والقمر والكواكب لحكم الليل فان إلى الأبد رحمته**»[٤٣].

١٠ – النص يطلب من الملائكة والشمس والقمر والسماوات والمياه التي فوق السموات

---

(٣٦) سفر نحميا ٩ : ٥ – ٦.
(٣٧) سفر أيوب ٣٨ : ١ – ١٢.
(٣٨) مزامير ٩٠ : ٤.
(٣٩) مزامير: ٩٥ : ٥.
(٤٠) مزامير ١٠٢ : ١٧.
(٤١) مزامير ١٠٣ : ١٩ – ٢٣.
(٤٢) مزامير ١١٨ : ٩٠.
(٤٣) مزامير ١٤٧ : ١٣ – ٢٠.

أن تسبح «(٥) لتسبح هذه اسم الرب فانه هو أمر فخلقت (٦) واقامها إلى الدهر والأبد . جعل لها رسماً فلا تتعداه»[٤٤] .

١١ - «(١٩)الرب بالحكمة أسس الأرض وبالفطنة ثبت السموات»[٤٥] .

١٢ - «(٢٢) الرب حازني في أول طريقه . قبل ما عمله منذ البدء (٢٣) من الازل مسحت من الأول من قبل أن كانت الأرض (٢٤) ولدت حين لم تكن الغمار والينابيع الغزيرة المياه . (٢٥) قبل أن اقرت الجبال وقبل التلال ولدت (٢٦) إذا كان لم يصنع الأرض بعد ولا ما في خارجها ولا مبدأ أتربة المسكونة (٢٧) حين هيأ السموات كنت هناك ، وحين رسم حدا حول وجه الغمر (٢٣) حين ثبت الغيوم في العلاء وقرر ينابيع الغمر»[٤٦] .

١٣ - «(١٢) أنا صنعت الأرض وخلقت البشر عليها . يداي نشرتا السموات وانا أمرت جميع جندها (١٨) لأنه هكذا قال الرب خالق السموات الله جابل الأرض وصانعها الذي أقرها ولم يخلقها للخواء بل للعمران جبلها . اني أنا الرب وليس آخر[٤٧] .

١٤ - «(١٣) يدي اسست الأرض ويميني شبرت السموات . ادعوهن فيقفن جميعاً[٤٨] .

١٥ - «(١٧) لأن هأنذا اخلق السموات جديدة وارضا جديدة فلا تذكر السابقة ولا تخطر على البال (١٨) بل تهلكوا[٤٩] ...

١٦ - «(١٥) هو الذي صنع الأرض بقوته وثبت المسكونة بحكمته وبسط السموات بفطنته»[٥٠] .

١٧ - «(١٧) ووهبني علماً يقينا بالاكوان حتى أعرف نظام العالم وقوات العناصر (١٨) ومبدأ الأزمنة ومنتهاها . وما بينهما وتغير الأحوال وتحول الأوقات (١٩) ومدار السنين ومراكز النجوم» .

---

(٤٤) مزامير ١٤٨ : ١ - ٦.
(٤٥) سفر الأمثال ٣ : ١٩ .
(٤٦) سفر الأمثال ٨ : ٢٢ - ٢٨.
(٤٧) أشعيا ٤٥ : ١٢ ، ١٨ .
(٤٨) أشعيا ٤٨ : ١٣.
(٤٩) أشعيا ٦٥ : ١٧ - ١٨.
(٥٠) سفر آرميا ٥١ : ١٥ .

١٧ – (أ) «ولم يكن صعباً على يدك القادرة على كل شيء التي صنعت العالم من مادة غير مصورة[٥١] ، أن تبعث عليهم جماً من الادباب والاسود الباسلة[٥٢] .

١٨ – وفي المكابيين الثاني يتكلم عن أن خالق العالم سيعيد الروح والحياة برحمته[٥٣] .

١٨ – (أ) «انظر يا ولدي إلى السماء والأرض وإذا رأيت كل ما فيهما فاعلم أن الله صنع الجميع من العدم وكذلك أوجد جنس البشر »[٥٤] .

١٩ – «(١) كل حكمة فهي من الرب ولا تزال معه إلى الابد (٢) من يحصي رمل البحار وقطار المطر وأيام الدهر ومن يمسح سُمْكَ السماء ورحب الارض والغمر (٣) ومن سيتقصى الحكمة التي هي سابقة كل شيء (٤) قبل كل شيء حيزت الحكمة ومنذ الأزل فهم الفطنة »[٥٥] .

٢٠ – «(٨) عدة أيام الإنسان على الأكثر مائة سنة . كنقطة ماء من البحر وكذرة من الرمل هكذا سنون قليلة . في يوم الابدية »[٥٦] .

٢١ – «(٢) الشمس عند خروجها تبشر بمرآها . هي آلة عجيبة صُنع العلي (٣) عند هاجرتها تيبس البقعة فن يقوم أمام حرها . الشمس كنافخ في الاتون لما يُصنعُ في النار (٤) تحرق الجبال ثلاثة أضعاف وتبعث أبخرة نارية وتلمع بأشعة تبهر العيون (٥) عظيم الرب **صانعها** الذي بأمره تسرع في سيرها (٦) والقمر بجميع أحواله الموقتة هو نبأ الأزمنة وعلامة الدهر (٧) **من القمر علامة العيد.** هو نير ينقص عند التمام (٨) باسمه سمي الشهر وفي تغيره يزداد زيادة عجيبة »[٥٧] .

٢٢ – وفي العهد الجديد ، انجيل متى نجده يتكلم عن الحصاد – بمعنى توعد ابليس والاشرار الذين زرعوا الزؤان – منتهى الدهر وأن الحصادين هم الملائكة ويرسلون أولئك للنار[٥٨] .

---

(٥١) سفر الحكمة ٧ : ١٧ – ١٨ .
(٥٢) سفر الحكمة ١١ : ١٧ .
(٥٣) مكابيين الثاني ٧ : ٢٨ .
(٥٤) المكابيين الثاني ٧ : ٢٨ .
(٥٥) سفر يشوع بن سيراخ ١ : ٢ .
(٥٦) سفر يشوع بن سيراخ ١٨ : ٨ .
(٥٧) يشوع بن سيراخ ٤٣ : ١ – ١١ .
(٥٨) العهد الجديد ، انجيل متى ١٣ : ٢٤ – ٣٠ ، ٤٩ – ٥٠ .

وفي فصل آخر من انجيل متى أيضاً يسأل الحواريون المسيح عن منتهى الدهر وعلامات مجيء المسيح فيقول لهم ان علامة مجيئه مجاعات وزلازل وتضييق الأمم على امته ، ضيق ليس مثله منذ «**أول العالم إلى الآن ولن يكون**» . وستزول السموات والأرض وتظلم الشمس ، والقمر لا يعطي ضوءه وتتساقط الكواكب ، ولكن اليوم أو الساعة لا يعلمها إلا الله الاب وحده[٥٩] ومثله مكرر في انجيل[٦٠] مرقص ، وانجيل[٦١] لوقا .

٢٣ – وفي انجيل يوحنا أول فصل منه :

١ – **في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله .**

٢ – **هذا كان في البدء عند الله .**

٣ – **كل به كوّن وبغيره لم يكون شيء مما كُوّن**[٦٢] .

(ب) **الاستنتاجات** : يجب التنبيه ابتداء إلى أن سفر التكوين هو أهم نص في اليهودية والمسيحية يتعلق بمشكلة أصل العالم ومشكلة الزمن ، باجماع المعنيين ، وذلك لقدمه ، ولانه مخصص بشكل متعمد للحديث عن قصة الخليقة بشكل مفصل ، لا يوجد في أي مكان آخر من التوراة أو الانجيل ، كما انه مقصود لهذا الغرض ، وليس من خلال حديث عن شيء آخر ، أو للدلالة على شيء آخر ، كما هو واضح في النصوص الأخرى المعروضة سابقاً ، عند التأمل فيها . ولا يضارعه من حيث هذه المواصفات سوى النص الذي ذكرناه عن انجيل يوحنا (٢٣ اعلاه). ولكن هذا الانجيل ، وبالذات هذا النص الانجيلي ، الذي يعرض فكرة الكلمة بمعنى افلوطيني محدث ، مثار شك ، كما أن البعض يرى أن الانجيل نفسه لم يكتبه يوحنا الحواري ، بل شخص آخر من تلاميذ[٦٣] الافلوطينية المحدثة ، ومع ذلك فالقول بانه في البدء كان الكلمة .. الخ «لا تتضمن معنى محدداً واضحاً عن هل التكوين الذي هو بواسطة الكلمة

---

(٥٩) انجيل متى ٢٤ ، ٣٠ – ٣٥.

(٦٠) انجيل مرقص ١٣ : ٣ – ٣٣.

(٦١) انجيل لوقا ٢١ : ٥ – ٣١.

(٦٢) انجيل يوحنا ١ : ١ – ٣.

(٦٣) (Encyclopaedia Britanica XIII p. 98.) وديورانت. قصة الحضارة – ج ١١ ص ٢٩ ، ولجيلسون تخريجات على هذا النص.

E. Gilson: History of Christian Philosophy in the middle ages, New York, 1955. p. 5-6.

الازلية كان أزلاً ، أم في زمان لاحق ؟ ولا هل هو صنع من مادة أم إبداع من لا شيء ، ثم ان المشاكل الفلسفية الأخرى التي عالجها اللاهوتيون فيما بعد عن العلاقة بين الله وبين الزمان ، غير مبينة ولو بأية صورة . وعلى العموم «فالكلمة» هنا يقصد بها الابن أو المسيح ، وهو أحد الأقانيم ، فالحديث هنا عن الله وأقانيمه ، والقول ان اقنومه كوّن ، مثل القول ان الله كوّن . فالمشكلة الأساسية باقية وهي غموض هذا النص وعدم تحديده أو توضيحه للمسائل اللاهوتية حول الزمن ، التي ستثار فيما بعد[٦٤] .

فاذا رجعنا إلى نص التوراة ، سفر التكوين ، ومن خلاله اشرنا إلى النصوص الأخرى ودلالاتها نجد المسائل التالية :

أولاً : حول بداية العالم ، ومن أي شيء وجد ، وموقع الزمان من الحل ايا يكن . نجد المعنيين المحدثين هنا يذهبون مذهبين رئيسيين ، الأول أن النصوص أعلاه من سفر التكوين (فصل أول : آية - ١ - ٣) تعلم الثنائية (dualism) ، ثنائية الله والمادة فهي تتكلم عن خليط من ماء وظلمة قبل بداية الخلق وتسميه (Tehôm) أو العمق (The deep) وهو مرادف للكلمة البابلية (Ti'amat) وأن فكرة الخلق من العدم لا توجد أبداً في التوراة ، والنص الأقرب اليها هو في المكائيين الثاني (الفصل السابع : آية ٢٨ ، انظر رقم (١٨ أعلاه) بينما حكمة سليمان (أو سفر الحكمة) يعلم بوضوح فكرة الصنع الافلاطونية من مادة غير متعينة (١٧ أعلاه) وهذا الرأي تؤكد صحته من الاشارة إلى أن آباء الكنيسة الأول مثل جوستين مارتير (Justin Martyr) وكليمنت الاسكندري Clement of Alexandria ، فهموا الخلق بهذه الصورة ، وقالوا ان افلاطون أخذ من موسى هذه[٦٥] العقيدة . وسنعود لمناقشة هذا الرأي بعد قليل .

ثانياً : ان النص المشار اليه يعلّم الخلق من عدم ، وان الآية رقم واحد تقرر كيفية خلق الكون بشكل عام ، وانها مفصولة عن الآيات الثانية فما بعد التي تتحدث عن الخلق بشكل مفصل ، وعن جزء منه هو الأرض . ولتأييد هذا الرأي يذهب أصحابه إلى الاشارة إلى نصوص أخرى هي : سفر الامثال (نص ١٢ أعلاه) والمكائيين الثاني (نص ١٨ أ) ، وأن النص في سفر

---

(٦٤) في رسالة القديس بولس إلى أهل كورلي فصل أول ١٦ - ١٧ ، وكذلك في رسالته إلى العبرانيين فصل أول ١٠ - ١٢ ، وفي رسالة القديس بطرس الثانية الفصل الثالث ٣ - ١٣ ، وفي رؤيا القديس يوحنا فصل ١٠ : ٥ - ٦ نصوص تحمل آثاراً متأخرة عن الخلق .

(٦٥) Encycl. R. and E. Under Creation Biblical conception.

الحكمة الذي يعلم الصنع من مادة غير معينة المشار اليه أعلاه ، هو مزيج من فكر يوناني ويهودي وأن فكرة «المادة غير المصورة» في النص ، هي فكرة فلسفية اغريقية خالصة وانه حتى لو صدقنا ذلك فيمكن التفكير بسهولة ان الله خلق هذه المادة أولاً[٦٦] من العدم ثم منها أوجد العالم .

بينما نجد أن سفر أشعيا (نصوص ١٣–١٥) ينص على إله أوحد أوجد ما أوجد بفعل حرّ ، وليس في فكرته عن الخلق من لا شيء أي صدى لمادة أولى أو صراع بين نور وظلمة ، أو أي تصور اسطوري عن تقسيم التنين (والإشارة هنا إلى أن تيمات ، الماء قرن بالنص الذي قسمه مردوخ في القصة البابلية للخلق ، التي سنشير اليها بعد قليل[٦٧] .

وملاحظاتي هي الآتية :

١ – إن النصوص المشار اليها في سفر اشعيا ، لا تدل على شيء مما يقوله أصحاب الرأي الثاني ، أو لنقل لا تدل على ذلك بوضوح ، وللقارئ أن ينظر ما تحته خط من تلك النصوص يجد أنها تتكلم عن « صنعتُ » وعن «نشر» السموات وعن «خالق السموات» و« جابل الأرض» ومؤسسها ، وشابر السموات ، وهذه الكلمات لا تعني بالضرورة الايجاد من عدم ، سواء راجعنا القواميس ، كما هو الحال مع هذه الكلمات في القرآن أيضاً ، أو رجعنا إلى تفاصيل فكرة الخلق اليهودية والمسيحية ، حيث حسب جميع المفسرين ، والكتب المدراسية والتلموذية ، والادب اليهودي والمسيحي ، أن السموات والأرض وجدتا من الماء ، وليس الماء بمعناه الأرضي ، بل ما كان عرش الله عليه[٦٨] حين الايجاد . وهذا الذي دعا أصحاب الرأي الثاني يقولون أن الماء نفسه أوجده الله أولاً من شيء . فكلمات ، صنع ، وخلق هنا في نصوص سفر اشعيا تعني ايجادها من حالة سابقة هي الماء ، وتبقى بعدئذ مشكلة من أين جاء الماء ؟ وهو ما لا تتحدث عنه نصوص أشعيا .

---

(٦٦) Alexander Heidel: The Bapylonian Gensis, Chicago 1942, P. 78
A. M. Henry: Godand his creation, Paris, 1951. B.K. 11 Ch. 7 -p. 262.

(٦٧) معارف الدين والأخلاق – السابق – مادة (Creation) .

(٦٨) انظر كتابنا :
The problem of creation in Islamic Thought, Baghdad 1978,
حيث فصلنا ذلك وأشرنا إلى المصادر ، وقارنا الفكرة بمثيلتها في قصص الخليقة البابلية والسومرية والمصرية .
Part 1. Ch. 4

٢ – ان الفكر القديم يدل إذا قبلنا النظرة التأريخية والمقارنة مع أفكار الخلق المعاصرة لليهودية وقبلها لا يعرف أبداً فكرة الخلق من عدم ، فعند المصريين القدماء والسومريين والبابليين ، كان هناك الماء أو المحيط ومنه ظهرت الالهة الخالقة ، ومنه صنعت الأرض والسماوات بأن قسمتها فجف قسم منها كوّن الأرض ، وصعدت ابخرة ودخان كوّن منه مردوخ أو الاله الخالق – رع . السموات[٦٩] .

ويمكن القول ان الفكر القديم يضع المادة الأولى أولاً ومنها توجد الالهة (مع المصريين والبابليين) ثم بعد ذلك اعتبرت المادة والله معاً في الوجود وليس احدهما قبل الآخر ، (في التوراة) ، ثم أصبح الله يتقدم المخلوقات (مع بعض لاهوتيي الأديان الثلاثة)[٧٠] .

٣ – وما قلناه عن نصوص اشعيا يمكن تكراره مع النصوص الأخرى ، (انظر ما تحته خط في تلك النصوص) .

٤ – والمشكلة بعد هذا كله تبقى بدون حل ، فسواء كان العالم من مادة أو من عدم ، فليس هنا أية فكرة عن الزمان ، ومشاكله كما نجدها عند اللاهوتيين فيما بعد . فالقول بأن الخلق من عدم قد يفهم بأنه بدون سبق الله للعالم زمانياً ، بمعنى قدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات ، ومعنى ذلك أن الزمان أزلي مع الله . وقد يفهم بانه مع سبق لله زمني ، أو أن للعالم بداية وأن الزمان مع العالم يبدأ ، أي أن الزمان له بداية وحادث .

وكذلك فان القول بوجود مادة أولى منها صنع الله العالم ، لا يدل بذاته على ان الزمان أزلي ، إذ قد يقال –كما رأى البعض– ان الزمان يبتدئ مع العالم المتحرك فهو له بداية . ومعنى هذا أن مشكلة الزمان بشكلها اللاهوتي أو الفلسفي ، غير مطروحة في هذه النصوص . وان كل ما قيل بعد ذلك من مذاهب هو اجتهادات متأثرة بمجمل تكوين الفيلسوف أو اللاهوتي ، وعن طريقها يحمل النصوص وجهة نظره .

---

(٦٩) كتابنا أعلاه نفس الموضع وانظر:

S.N. Kramer: Sumerian Methology Philadelphia 1944. p. 37-41.

وكذلك

J.B. Pritchard: Ancient Near Eastern Text, New Jersey 1955. pp. 3-4, Henry Frankfort: Before philosophy, London 1959. pp. 18, 61. 65 ff.

(٧٠) وربما كان هناك استثناء واحد في قصة مصرية للخليقة تدعى «اللاهوت المنفيسي» راجع عنها كتاب : ما قبل الفلسفة . الترجمة العربية . ترجمة جبرا ابراهيم جبرا . بيروت ١٩٦٠ – ص ٧١ ، فما بعد . وطه باقر : مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة ج ٢ – بغداد ١٩٦٥ ص ٩٠ ، ١٠٩ .

وبالفعل نجد أنه في اليهودية والمسيحية كما في الإسلام ، وجد من تبنى المذاهب التالية ، معتبراً أنها أيضاً نفس فكرة اليهودية والمسيحية :

(أ) ان العالم خلق أو صنع من مادة أولى ، وان العالم المركب المصور وزمانه لهما بداية . فالعالم قديم بمادته ، حادث له أول بتركيبه وزمانه . يمثل ذلك فيلون اليهودي . وجوستين مارتير وكليمنت الاسكندري ، وابراهيم بن يحيا[٧١] وحاليفي .

(ب) ان العالم أزلي بالزمان محدث بالذات ، يمثل ذلك القائلون بالافلوطينية المحدثة ، مثل دينسيوس ، وبويس وأوريجينا وسيجردي برايان ، وآخرون ممن يرون استحالة اثبات بداية للزمان من الرشديين الغربيين ، وسواهم مثل ايكارت واوكام[٧٢] .

(ج) الخلق من عدم ، والزمان له بداية هي بداية العالم نفسه ، وقبل العالم لا يوجد زمان ، والله ليس في زمان ، والارادة تخصص وقتاً دون آخر ، مع أدلة عند بعضهم لاثبات استحالة عدم تناهي الزمان في الماضي . يمثل ذلك أوغسطين[٧٣] ويحيى النحوي[٧٤] ، والفيومي[٧٥] وبرنار ودوفرني والكسندر أوف هاليس وبونفنتورا وروجر بيكون وجون دنس[٧٦] سكوت .

(د) القول بأن العقل تتعادل عنده فكرة وأدلة حدوث العالم وبداية زمانه ، وفكرة قدم العالم بالزمان ، ولكن العقيدة ، والكتب المقدسة صريحة في القول بالخلق من عدم وبداية الزمان . يمثل ذلك موسى بن ميمون[٧٧] والبرت الأكبر[٧٨] وتوما[٧٩] الاكويني .

---

(٧١) بحثنا : مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرها الأولى . مجلة كلية الآداب/الكويت . العدد الثاني ١٩٧٢ ص ١٤٥ ، ١٥٠ ، وكتاب :

Judah Halievi "Kitab al-Khazri". Ed. H. Hirshfeld, London 1931. pp. 220. 14-15.

(٧٢) عن أوكام : يوسف كرم : تأريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٢٤٢ فما بعد ، وعن إيكارت . ص ٢٢٣ .

(٧٣) أنظر مذهب أوغسطين فيما بعد من هذا البحث .

(٧٤) عن يحيى النحوي مع مقارنته بالغزالي في رد الأول على حجج بروقلس في قدم العالم : بدوي : مهرجان الغزالي في دمشق ١٩٦١ ، طبع القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٨٩ فما بعد .

(٧٥) الفيومي : الأمانات والاعتقادات . ليدن ١٨٨١ ، ص ١٥٧ على الخصوص .

(٧٦) يراجع يوسف كرم – السابق – أو أي كتاب على الفلسفة الوسيطة . مثل جيلسون أودي ولف أوكوبلستون – راجع بحثنا السابق – عند الكلام عن كل من هؤلاء في الكتب المذكورة .

(٧٧) كتابه : دلالة الحائرين ، وسنشير إلى هذا فيما بعد .

(٧٨) عن ألبرت يوسف كرم عند الكلام عنه .

(٧٩) انظر كلامنا عنه في آخر البحث .

ثانياً : أما المسألة الثانية التي في سفر التكوين فهي أنّ الله في أزلية ، أو لنقل أزلي أبدي (eternal) كما هو واضح ما خطه أسود في تلك النصوص ، ونجد استعمالاً صريحاً لكلمة الأزل والابد ، والأزلية ، والدهر .

ثالثاً : والمسألة الثالثة : هي مفهوم الزمان في هذه النصوص ، ففي سفر التكوين يتكلم عن ايجاد العالم في ستة أيام ، مع أن اليوم باعتبار الشمس والكواكب دالة عليه ، أي اليوم الدنيوي المعروف لدينا لم يوجد إلا في اليوم الرابع مع صنع الشمس والكواكب والقمر (نص رقم ١ آية ١٤ — ١٩) ، بينما يتحدث النص عن يوم أول وثان وثالث أوجد فيها الله جملة أشياء ، كذلك فإن النور وجد في اليوم الأول ، نور بدون كواكب ولا نيران !! وواضح انه ليس النور العادي ، بل هو ضد للظلمة التي كانت ترفرف على وجه المياه . وقد أشار الكسندر هايدل إلى أنه في كلا القصتين البابلية والتوراتية ، نجد أن الضوء (The light) يخلق قبل السماء[٨٠] والاجسام السماوية . كذلك فمن الغريب أن يوجد الله النباتات والبحار في اليوم الثالث قبل خلق الشمس والكواكب بيوم ، الذي هو الرابع ، مع انه لا توجد تلك بدون هذه ! .

ان هذا يثير مشكلة معنى اليوم ، ومعنى الأيام الستة ، وهي قضية أعلن أوغسطين انها سر لا يمكن أن يعرفه أحد[٨١] . وثمة نصان يدلان على أن اليوم عند الله ألف سنة[٨٢] في أيامنا . وعلى أساس ذلك ذهب البعض إلى أن زمن خلق العالم استغرق ستة آلاف سنة[٨٣] .

وهذه المشكلة ستواجهنا عند معالجة الفكرة القرآنية ، وسوف نرى ان البعض يحاول أن يتخلص من فكرة وجود زمان أو يوم قبل بدء العالم ، كما سيذهب آخرون إلى أن معنى الستة أيام انه قبل الزمان الذي لهذا العالم كان يوجد زمان وأزمنة .

والخلاصة النهائية ، أن مشكلة الزمن لم تكن مطروقة بشكلها الفلسفي أو الذي عرفناه على يد اللاهوتيين فيما بعد . وان الكتب المقدسة تتحدث عن أصل العالم والزمان وعلاقة الله بهما بشكل غير محدد ، مما ترك مجالاً للمذاهب الاجتهادية فيما بعد .

***

---

(٨٠) هايدل السابق — ص ٩٧ ، وكريمر — السابق — ص ٣٧ — ٤١ .

(٨١) أوغسطين عند عرضنا لمذهبه ، وقد أشار توما الأكويني إلى علاقة النباتات بالشمس مع تقدم خلقها عليها في كتابه « الخلاصة اللاهوتية » كما سيبين عند عرض رأيه مفصلاً في كتاب آخر .

(٨٢) مزامير ٩٠ : ٤ ، ورسالة بطرس الثانية ٣ : ٨ .

(٨٣) الشهرستاني : الملل والنحل : القاهرة ١٩٥٦ ج ١ ص ٢٠ .

ثانياً : في القرآن والحديث :

(أ) النصوص : وتتعلق بشيئين ، نصوص عن أصل العالم وكيف أوجده من مادة أم من عدم؟ وأخرى ، تتعلق بفكرة الزمان ، أو اليوم ، وهل الله له زمان أم ماذا ؟ .

والنصوص الأولى ضرورية ، كما فعلنا مع التوراة والانجيل ، حتى نتبين كيف اثيرت مشكلة وجود الله ووجود العالم وبالتالي يسهل الوصول إلى تصور القرآن للزمنية واللازمنية ، وبدء الزمان أم عدم بدايته وهكذا . وهذه النصوص هي :

١ – «وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً»[٨٤] .

٢ – «قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين ، وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ، ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين ، فقضيهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء أمرها وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم»[٨٥] .

٣ – «أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كلّ شيء حي أفلا يؤمنون»[٨٦] .

٤ – «ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل»[٨٧] .

٥ – «**هو الأول والآخر والظاهر** والباطن وهو بكل شيء عليم»[٨٨] .

٦ – «فاطر السموات والأرض ... **ليس كمثله شيء** وهو السميع البصير»[٨٩] .

٧ – «انما أمره إذا **أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**»[٩٠] .

---

(٨٤) قرآن ١١ : ٧.
(٨٥) قرآن ٤١ : ٩ – ١٢.
(٨٦) قرآن ٢١ : ٣٠.
(٨٧) قرآن ٦ : ١٠٢.
(٨٨) قرآن ٥٧ : ٣.
(٨٩) قرآن ٤٢ : ١١.
(٩٠) قرآن ٣٦ : ٨١ ، ٦ : ٧٣ ، ٢ : ١٧ ، ٣ : ٤٧ ، ٥٩.

٨ – مجموعة كبيرة من الآيات يتكرر فيها استعمال الأفعال التالية بشأن ايجاد السماء أو الأرض أو النجوم الخ والأفعال هي :
جعل[٩١] ، بنى[٩٢] ، رفع[٩٣] ، خلق[٩٤] ، مدّ[٩٥] ، طحا[٩٦] ، صوّر[٩٧] ، نصب[٩٨] ، سوى[٩٩] ، وأرسى[١٠٠] . وكذلك نجد اسم الفاعل «مصوّر»[١٠١] و«بارئ»[١٠٢] و «فاطر»[١٠٣] و «خالق»[١٠٤] .

كما نجد كلمة «بديع» بمعنى اسم الفاعل[١٠٥] .

٩ – «**يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون**»[١٠٦] .

١٠ – «**تعرج الملئكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة**»[١٠٧] .

١١ – «**ويستعجلونك بالعذاب ، ولن يخلف الله وعده وان يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون**»[١٠٨] .

---

(٩١) قرآن ٧٧ : ٢٧ ، ٦ : ١ ، ١٤ ، ٧٣ ، ١٠١.
(٩٢) قرآن ٩١ : ٦ – ٥ ، ٥٠ : ٥ – ٦.
(٩٣) قرآن ٨٨ : ١٨ – ٢٠ ، ١٣ : ١٠ ، ٣ – ١٦.
(٩٤) بمعنى خلق آدم من شيء. قرآن ٣٢ : ٧ ، وانظر عن مواضع الآيات الأخرى ص ٣٤ من كتابنا بالانجليزية – السابق – أما عن خلق بصدد السموات والأرض فهي : قرآن ٢٥ : ٥٩ ، ١٠ : ٣ ، ٣٢ : ٤ – ٥ ، ١١ : ٧ ، ٩٦ : ١ ، ٧ : ٥٤.
(٩٥) قرآن : ٥٠ : ٧ ، ١٥ : ١٦ – ٢٠.
(٩٦) قرآن ٩١ : ٥ – ٦.
(٩٧) قرآن ٦٤ : ٣ ، ٣ : ٦.
(٩٨) قرآن ٨٨ : ١٨ – ٢٠.
(٩٩) قرآن ٧٩ : ٢٧ – ٣٣.
(١٠٠) قرآن ٢٧ : ٣٣.
(١٠١) قرآن ٥٩ : ٢٤.
(١٠٢) قرآن ٢ : ٥٤ ، ٥٩ : ٢٤.
(١٠٣) قرآن ٣٥ : ١١ ، ٣٦ : ١٥ ، ٤٢ : ١١.
(١٠٤) قرآن ٥٩ : ٢٤.
(١٠٥) قرآن ٦ : ١٠١ ، ٢ : ١١٧.
(١٠٦) قرآن ٣٢ : ٥.
(١٠٧) قرآن ٧٠ : ٤.
(١٠٨) قرآن ٢٢ : ٤٧.

١٢ – «تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً ، وهو الذي جعل الليل والنهار ، خلفة لمن أراد أن يذّكر أو أراد شكوراً»[١٠٩] .

١٣ – «أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها ومالها من فروج»[١١٠] .

١٤ – «ولقد زيّنا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين واعتدنا لهم عذاب السعير»[١١١] .

١٥ – «وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب ، وكل شيء فصلناه تفصيلاً»[١١٢] .

١٦ – «الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون»[١١٣] .

١٧ – «وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون»[١١٤] .

١٨ – « ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخّر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى ...»[١١٥] .

١٩ – « وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين وسخّر لكم الليل والنهار»[١١٦] .

٢٠ – «هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون ، ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون»[١١٧] .

٢ – «أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير»[١١٨] .

---

(١٠٩) قرآن ٢٥ : ٦١ – ٦٢.
(١١٠) قرآن ٥ : ٦.
(١١١) قرآن ٦٧ : ٥ .
(١١٢) قرآن ١٧ : ١٢ .
(١١٣) قرآن : ٤٠ : ٦١ .
(١١٤) قرآن ٢١ : ٣٣.
(١١٥) قرآن ٣١ : ٢٩.
(١١٦) قرآن ١٤ : ٣٣.
(١١٧) قرآن ١٠ : ٥ – ٦.
(١١٨) قرآن ٤٦ : ٣٣.

٢٢ – «ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما **في ستة أيام وما مسنا من لغوب**»[١١٩] .

٢٣ – آيات عديدة يستعمل القرآن فيها كلمات دالة على الوقت والحين والدهر والميقات والآن والسرمد والأجل واليوم والساعة والامد والمدة[١٢٠] .

٢٤ – وفي الحديث النبوي ، نجد أحاديث كثيرة ، مثل حديث إن الله كان قبل كل شيء ، أو بصيغة ثانية انه ليس قبله شيء ، ثم خلق الكون وعرشه على الماء ، وحديث : إن الله خلق ما خلق من ماء ، وحديث ان الله كان في عماء ، وحديث القلم ، وحديث العقل ، كأول شيء خلق ، وحديث يفصل ما خلق الله[١٢١] في كل يوم من أيام الخلق .

(ب) **الاستنتاجات** : نحيل القارئ إلى كتابنا «مشكلة الخلق» ، الذي أبنا فيه موقف القرآن والحديث والتفسير ، من المشكلة ، مقارنين ذلك باليهودية والمسيحية ، وتراثهما ، راجعين إلى فكرة أصل العالم عند المصريين القدامى والبابليين ، واليونانيين ، وكذلك موقف اللاهوتيين والفلاسفة من المشكلة بكل أبعادها الدينية وسواها . وللقارئ على الخصوص أن يراجع الفصل الأول من القسم الأول ، حيث أوضحنا في ذلك الفصل أن القرآن إذا درس في جميع نصوصه ، ومن خلال نظرة كلية ، **يدل على الصنع من مادة أولية هي الماء** ، وأن النصوص أعلاه (١ ، ٢ ، ٣ ، ٦) مأخوذة معاً تعطي بشكل عام – مع فروق أشرنا اليها في الفصل الرابع من القسم الأول – شبيه قصة الخلق في سفر التكوين ، وان المفسرين – الفصل الثالث من القسم الأول – استعانوا بسفر التكوين وبالاسرائيليات لوضع التفاصيل للصورة القرآنية .

٢ – كما أن الاحاديث المذكورة أعلاه (نص ٢٤) تعطي التفاصيل المطلوبة نفسها ، وتعكس أيضاً نفس عناصر الصورة القرآنية – التوراتية – الفصل الثالث من القسم الأول من كتابنا المذكور .

٣ – وأن النص (٤) لا يدل على الخلق من عدم الا اجتهاداً ،[١٢٢] وأن (النص ٥)

---

(١١٩) قرآن ٥٠ : ٣٨ .

(١٢٠) سبقت الاشارة إليها في القرآن فيما تقدم .

(١٢١) درست هذه الأحاديث وسواها في الفصل الثاني من القسم الأول من كتابنا (Problem of Creation) السابق .

(١٢٢) طالما ان كلمة «خلق» فيه غير محددة المعنى ، فان أولئك الذين يؤمنون بقدم المادة يمكن أن يفسروها بمعنى الصنع والتنظيم لا الخلق من عدم .

لا يدل على الأولوية الزمانية أو السبق الزماني[١٢٣] لله على العالم. وأن (النص ٧) لا يفيد بنفسه معنى الارادة المخصصة للاوقات حسب ما يريده المتكلمون في قولهم بالخلق في زمن لاحق وببداية[١٢٤] للزمان، وخلق من عدم.

٤ — وان الكلمات المستعملة في الآيات (نص ٨) مثل بنى، بسط، أرسى الخ تعني لغوياً وحسب المعنى القرآني المحدد فيها، ايجاد شيء من شيء، وكذلك الكلمة «خلق» و«بديع» لأن النصوص (١، ٢، ٣) التي تفصل مجمل ما خلق، وكيف خلق هذا الشيء أو ذاك (سماء، أرض الخ) وباجماع المفسرين والمؤرخين واللاهوتيين والفلاسفة —كما أوضحنا بالتفصيل في كتابنا قبلاً— تتكلم عن ايجاد السماء والأرض من الماء، ومن الدخان الذي صعد منه.

٥ — وما قلناه عن اليوم والستة أيام مع اليهودية والمسيحية، يمكن قوله هنا، فقد أوضحنا في الفصل الثالث من القسم الأول من كتابنا جملة من أقوال المسلمين (لاهوتيين، ومفسرين الخ) لمعنى اليوم، قبل اليوم الشمسي، وهل يدل ذلك على زمان قبل زمان العالم، ولماذا الستة أيام؟ ونظراً لأهمية ذلك لموضوع التصور الديني لمعنى الزمان نلخص هنا بعض ما قلناه هناك:

واضح من عدة آيات ان خلق العالم استغرق ستة أيام (نص ١، ٢، ٢٢) الأرض في يومين وما فيها في يومين والسماء في يومين (نص ٢). وعلى عكس سفر التكوين لم يسترح (take rest) في اليوم السابع (نص ٢١، ٢٢) ولكنه استوى على العرش لحكم العالم وتدبيره، واليوم هنا يساوي ألف سنة من يومنا المعروف (نص ٩، ١١). ونجد عند المفسرين والمؤرخين اختلافات حول متى بدأ الخلق السبت أم الاحد. وهل هو في ستة أيام أو سبعة، ويوردون عديد الاحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الصدد[١٢٥] ومما يستحق

---

(١٢٣) «الأول» و«الآخر» صفتان لله، وأنواع السبق بين شيئين عديدة، ويمكن أن يفسرها القائلون بقدم المادة، بمعنى الأولوية بالشرف أو بأي أنواع السبق المعروفة عدا السبق بالزمان، مثل السبق الذاتي لا الزماني، وهذا ما ذهب إليه جملة من القدامى مثل ابن رشد، والرازي المتكلم، وابن سينا والطوسي والغزالي على سبيل النقل، والفارابي، وحجة القدميين اننا إذا فهمنا الأول بمعنى السبق بالزمان فمعناه قدم الزمان وما فيه يتحرك والحركة. انظر المصادر كاملة في كتابنا «مشكلة الخلق» بالانجليزية. قسم أول. فصل أول ص ١٦ — ١٧، وحواشيهما.

(١٢٤) يستند هؤلاء على مثل هذه الآية للقول بهذه الفكرة، ولكن ليس في هذه الآيات دلالة كافية على ما أرادوا. والآيات التي تتكلم عن «كن» فيكون، تتحدث عن خلق السموات والأرض، ومعلوم بدلالة آيات ذكرناها سابقاً ان خلقهما من ماء ودخان أي من شيء. وبما ان الخلق من عدم ليس فكرة سهلة على الذهن فلو كان المراد هذه الفكرة لجرى التأكيد عليها بوضوح وتفصيل. راجع التفاصيل: كتابنا — بالانجليزية — الموضع السابق ص ١٩.

(١٢٥) انظر كتابنا بالانجليزية. قسم أول. الفصل الثاني ص ٥٧ فما بعد مفصلين هذه الأحاديث، وفصل (٣) ذاكرين آراء هؤلاء المفسرين والمؤرخين مع كامل المصادر والاستنتاجات.

التنويه أن معظم المفسرين يقولون بالخلق من عدم وبداية الزمان ، والصعوبة التي تظهر من الاعتقاد بأن الخلق استغرق مدة أي كان في الزمان ، انه في هذه الحالة يكون الزمان موجوداً قبل وجود ما خلق فيه ، ولحل هذا الاشكال لجأ هؤلاء إلى القول بأن الزمان خلق مع خلق العالم ، (السماء والأرض) . وهذا هو موقف اللاهوتيين القائلين بحدوث العالم حدوثاً زمانياً كالغزالي وآخرين قبله وبعده (١٢٦) . ولكن البعض فسروا الايات بمعناها الحرفي مؤكدين انها تدل على وجود الزمان قبل وجود العالم مثل الفارابي (١٢٧) وابن رشد (١٢٨) . ويرى ابن تيمية أن هذه الآيات تدل على انه قبل الزمان الذي نعرفه كان هناك زمان آخر ومادة أخرى ، وعرش ، وماء ودخان (١٢٩) .

وفيما يخص « اليوم » ... ره البعض مساوياً لالف سنة من أيامنا ، ولو أنه في ذلك الوقت لم يكن هناك يوم بمعنى الليل والنهار وهذا هو رأي تفسير الجلالين وابن عباس ومعظم علماء الأمة (١٣٠) . ويرى الزمخشري انه يوم مثل اليوم الذي نعرف وهو رأي مجاهد والحسن البصري (١٣١) . ويرى الطبري في تاريخه ومثله صاحب المنار أن هذه الأيام لا يعقل أن تكون مثل أيامنا لانها انما وجدت بعد خلق السموات والأرض . أو انه لذلك ليس هناك يوم أو ليل أو نهار ، بل نسميها أياماً لأن الله سماها بذلك . ويرى الزركشي مثل هذا ، ويقول إنها أيام تقديرية (١٣٢) .

وقد واجه المفسرون مشكلتين في هذا الصدد : الأولى : لماذا اختار الله أن يخلق العالم في

---

(١٢٦) كتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. بغداد ١٩٦٧ ، القسم الثاني كله ، وبداية القسم الثالث ، والفصل الرابع منه أيضاً.

(١٢٧) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين. نشر ديترشي. ليدن ١٨٩٦ ص ٢٥ .

(١٢٨) ابن رشد : فصل المقال. ص ١٣ . والكشف عن مناهج الأدلة . ص ٨٩ فما بعد ، كلاهما ضمن (فلسفة ابن رشد) نشر مولر. ميونيخ ١٨٥٩ .

(١٢٩) ابن تيمية : مجموعة تفسير ابن تيمية « نشر عبد الصمد شرف الدين. بومبي ١٩٥٤ ص ٢٤١ – ٢٤٢ « ورسائل ابن تيمية » المنار. القاهرة ١٣٤١ – ١٣٤٩ . الجزء الخامس. ص ١٧٧ ، وابن سينا : تسع رسائل في الحكمة – القسطنطينية ١٢٩٨ ص ٣٩.

(١٣٠) السيوطي. تفسير الجلالين. نشر محمد علي هاشم ، ١٢٨٤ ، ص ١٦٠ ، تفسير ابن عباس. مطبعة الهاشمي ١٢٨٥ ، ص ١٧٦ ، ٢٣٢ ، والقرماني : أخبار الدول وآثار الأول. دار السلام ، ١٢٨٢ : ج ١ ص ٤ .

(١٣١) الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل. بولاق ، ١٣١٨ ج ٢ ص ٩٨٢ ، والقرماني – السابق – ج ١ ص ٤ .

(١٣٢) الطبري : تأريخ الطبري. دار المعارف ١٩٦٠ ، ج ١ ص ٢٤ – ٢٥ ، ورشيد رضا : تفسير المنار. القاهرة ١٣٨٧ ج ٨ ، آية ٥٣ سورة الاعراف. والزركشي : البرهان في علوم القرآن. نشر محمد أبو الفضل ابراهيم ١٩٥٧ ، ص ١٢٤ .

مدة زمنية، بدلاً من أن يوجده في الحال (instantaneously)؟ الثانية: ولماذا، في ستة أيام بالذات؟ وقد قدموا عدة تفاسير أو تبريرات عن السؤال الأول: ان الخلق في زمن دليل على إرادة الله الحرة، وهو اختيار البيضاوي[١٣٣]، ولكن الكازروني يثير تساؤلاً وعدم قناعة بهذا، إذ لماذا يكون الخلق في مدة أدل على حرية الإرادة من الخلق في الحال[١٣٤].

ويذهب سعيد بن جبير إلى أن الله خلق في فترة ليعلم عباده[١٣٥] الرفق والتثبت. ويرى الرازي في «تفسيره» ان الخلق في مدة هو ما قدرته إرادة الله التي وضعت لكل شيء مكانه وزمانه، كما أن الخلق في لحظة، ربما أعطى انطباعاً أن وجود العالم[١٣٦] هو مجرد صدفة.

أما عن السؤال الثاني لماذا، ستة أيام؟، فالزمخشري يتجاهل المشكلة، ويقول إن هذا راجع إلى حكمة الله، ومثله عدد ملائكة النار وعدد حملة العرش وعدد الشهور[١٣٧] وعدد السماوات. ويعزو الرازي ذلك العدد إلى سبب تاريخي، لأن هذا العدد ذكر في التوراة وكان العرب على صلة باليهود، وكان الله يريد أن يقول اعبدوا الله الذي سمعتم من عقلاء الناس أنه خلق الأرض والسماء في ستة أيام[١٣٨]. وأخيراً فهناك مسألة عدم تعب الله بعد الخلق وعدم الراحة كما في اليهودية، في اليوم السابع، فان التفسير المعتاد، ان هذا التصوير التوراتي يتعارض مع فكرة الإسلام عن قدرة الله[١٣٩]. وإن كان بعض الباحثين الغربيين مثل جولد تسيهر وكاش (Katsh) وكوتين يفسرونها تفسيرات أخرى[١٤٠].

٦ - والاستنتاج السادس هو انه وكما حصل للنصوص اليهودية، انقسم المسلمون

---

(١٣٣) اختار هذا البيضاوي: تفسير البيضاوي «أنوار التنزيل وأسرار التأويل». القاهرة ١٩١٢. ج ٣، ص ١٢.

(١٣٤) الكازروني: حاشية على البيضاوي، القاهرة ١٩١٢ ج ٣ ص ١٢.

(١٣٥) الزمخشري - السابق - ج ٢. ص ٩٨٢.

(١٣٦) الرازي: مفاتيح الغيب. القاهرة ١٣٠٩، ج ٤ ص ٢١٧.

(١٣٧) الزمخشري - السابق - ج ٢ ص ٢٨٢.

(١٣٨) الرازي - السابق - ج ٤ ص ٢١٧.

(١٣٩) ابن عباس - السابق - ص ٢٣٧، ومحمد عبده: تفسير جزء عم. القاهرة، ١٣٢٢، ص ٥٠، ويعتبر جميع المذاهب اجتهادية، كتاب سليمان دنيا: محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين. القاهرة ١٩٥٨، ص ٨.

(١٤٠) التفاصيل - كتابنا بالانجليزية - ص ١٣٤ جولدتسيهر: العقيدة والشريعة، الترجمة العربية، القاهرة ١٦٥٩ ص ٢٦، وكاش وكوتين كتابيهما على التوالي.

Katch: Judaism in Islam. New York, 1954. P. XXI, XXII، Goitein: Jews and Arabs, New York, 1955 p. 40.

إلى مذاهب في هذا الموضوع، محاولين الاستناد إلى هذه الآية أو تلك، لتأييد وجهة نظرهم؛ وهذه المذاهب ستكون موضع عنايتنا فيما سيأتي من هذا البحث، ونكتفي هنا بتعدادها، بقدر ما يتعلق الأمر بفهمها للنصوص السابقة:

١ - ان القرآن يعلّم الخلق من لا شيء وابتداء الزمن، بينما الله أزلي ولا بداية له، وهم يأخذون بفكرة أن العالم وجد من الماء، ولكنهم يضيفون ان الله خلق الماء نفسه من لا شيء.

وهو رأي معظم المحدثين والمفسرين والفقهاء واللغويين، والمتكلمين وبعض الفلاسفة[١٤١].

٢ - ان القرآن يعلّم الصنع من مادة موجودة قبل الخلق، وكذلك ان الزمان والعرش موجودان مع الله (استناداً على النصوص ١، ٢، ٣ السابقة). وهو رأي الفارابي، وابن رشد وابن سينا[١٤٢].

٣ - ان الله خلق الأشياء من عدم نسبي، أو من مادة غير متعينة بمعنى «المعدوم» عند المعتزلة، وهذا ما ينسبه قدماء وباحثون محدثون للمعتزلة، وهو غلط تام، كما أثبتنا في القسم الثاني، الفصل الأول من كتابنا، والمعتزلة يقولون بنفس فكرة[١٤٣] الفريق الأول السابقة.

٤ - الخلق الأزلي بالزمان، المحدث بالذات، على أساس نظرية الفيض، مستندين إلى آيات وأحاديث[١٤٤].

٥ - الخلق كنوع من التنظيم لحالة أولى غير معينة أو سديمية، يمثل ذلك الرازي الطبيب وطنطاوي جوهري والكواكبي، ورشيد رضا وآخرون[١٤٥].

٦ - الخلق الدائم، إن فعل الله أزلي، وإن نصوص القرآن تدل على انه قبل هذا العالم زمان ومادة، وعرش الخ، ولذلك فان القرآن يعلم وجود عوالم قبل عالمنا هذا وبعده لا متناهية كل منها حادث وزمني، ولكنها سلسلة لا نهائية. وهكذا دائما الله فاعل. وهو

---

(١٤١) أشرنا إلى عشرات المصادر والأسماء الممثلة لهذا. كتابنا - بالانجليزية - قسم أول، ص ٨٦، وحواشيها، والقسم الثاني في كل فصوله.

(١٤٢) أشرنا إلى مصادرهم فيما سبق.

(١٤٣) فصلنا ذلك في القسم الثاني من كتابنا بالانجليزية - الفصل الأول.

(١٤٤) التفاصيل - كتابنا السابق - ص ٩٢ فما بعد.

(١٤٥) كذلك ص ٩٤ فما بعد.

رأي ابن تيمية[١٤٦]، ومال اليه متكلمون متأخرون. وواضح هنا أن جميع هذه المذاهب اجتهادية، ولا يملك أياً منها دليلاً كافياً شافياً من النصوص ذاتها.

٧ - وكما قلنا عن اليهودية والمسيحية، يمكن أن نقول هنا بأن نصوص القرآن، سواء مالت إلى الخلق الزماني، أو القدم الزماني والحدوث الذاتي، أو أي تصور تذكره هذه المذاهب، تبدو -مع ذلك- غير معنية أو مهتمة بمشكلة الزمن، ومتعلقاتها بالمعنى الذي يثيره اللاهوت والفلسفة فيما بعد. ان القرآن لا يتعامل مع مشكلة أصل العالم، والزمان، بطريقة فلسفية، كما انه لا يفصل أو يعطي انتباها للمشاكل الفلسفية التي سنعرفها فيما بعد على يد المتكلمين والفلاسفة، فمثلاً عندما يقرر القرآن: أن الله خلق السموات والأرض من ماء أو دخان (نص ١، ٢، ٣) لم يذكر ما إذا كان الماء والدخان أزلية مع الله أم لها بداية في الزمان. ونفس الشيء يصدق مع أمر الله «كن» (نص ٧) حيث أن القرآن لم يسأل ما إذا كانت الارادة أزلية أم محدثة؟ وبالنتيجة فلا تبدو ان هناك مشكلة أيا تكن. وكذلك عندما يقرر القرآن فكرة الخلق في الزمان فإنه قرر أن العالم خلق في ستة أيام، ولكنه لا يذكر لنا ماطبيعة هذه الايام، وكيف يكون يوم بدون الكواكب أو السموات. ونفس الشيء مع فعل الله، القرآن لا يقول ما أذا كان الله فاعلاً خالقاً، دائمًا أم لا.

والخلاصة أن فكرة الزمان، تظهر هنا بعيدة عن اطارها اللاهوتي والفلسفي وتعقيداتها المثارة فيما بعد.

* * *

(١٤٦) كذلك ص ٩٥ فما بعد.

الفصل الثالث
فكــــرة الزمــــان

بدايات نحو فهم فلسفي للزمان (قبل أفلاطون) :

١ – في الفكر الميثولوجي الشرقي :

يصعب على الباحث أن يجد شيئاً محصلاً عن فكرة الزمان اسطورياً ، وحتى عند الفلاسفة قبل أفلاطون ، وأنا أقصد في الواقع تصوراً للزمان ، وليس لقصص الخليقة الأسطورية عند وادي الرافدين والنيل ، أو البحث الذي قدمته المدارس الطبيعية عن معنى الوجود وأصل الأشياء. ففيما يخص المصريين لم أحصل على شيء ، بشأن تصورهم للزمان ، كل ما وجدناه قصصاً عن الخليقة ، تذكر ان هذا الإله أو ذاك ، الذي يرمز لمظهر من مظاهر الطبيعة وقواها ، ظهر أو تولد من الماء «نون» ورتب هذا المحيط أو الماء مكوناً الأرض والسماء ، بالشكل الذي عرفناه[١٤٧] ، فيما بعد عند التوراة ، سفر التكوين.

أما عن وادي الرافدين فنجد إلى جانب قصة الخليقة ، التي تشابه قصة الخلق المصرية والتوراتية في تأكيدها على وجود الماء وظهور أزواج عنه ستة ، ترمز لقوى الطبيعة ، بشكل آلهة ، وتقسيم مردوخ أو انليل أو سواه للتنين الذي هو تيمات رمز المياه الأصلية ، وثوران أبخرة كونت منها السماء ، وجفاف قسم من المياه كونت منه الأرض الخ ، أقول بالاضافة إلى هذا ، نجد ان أول ما خُلِقَ أو كُوِّن هو النور ، بينما تكونت النجوم والشمس الخ ، في فترة لاحقة[١٤٨] . ولكن أين فكرة الزمان هنا؟ في كتاب «ما قبل الفلسفة» يوجد كلام قليل عن تصور الفكر الميثولوجي للزمان مفاده ما يلي :

انه إذا كان الفكر الحديث يفهم المكان كصورة متجانسة ، كنظام من العلاقات الوظيفية بين الظواهر الطبيعية فيفترض ان المكان غير محدود ، مستمر ، متجانس ، وهذه الصفات لا نعرفها بمجرد الادراك الحسي ، فان الفكر البدائي يعجز عن استخلاص فكرة للمكان من تجربته

---

(١٤٧) (H. Frankfort op.cit. p. 61) وكذلك : (J. Britchard, op. cit. pp. 3-4) طه باقر : مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة – السابق – ج ٢ ص ٩٠ ، ١٠٩ .

(١٤٨) Alexander Heidel op. cit. p. 97.

للمكان ، ان الصور الذهنية للمكان لدى الانسان البدائي هي صور مظاهر محسوسة ، تشير إلى أماكن أو مواقع لها خصائص عاطفية ، وكأنها شيء حي ، فهي مسالمة أو معادية ، مألوفة أو غريبة ؛ ان الانسان الأول حين يواجه مشكلة ذهنية ضمن تعقيدات الحياة ، فانه يدخل العوامل العاطفية والمشيئية ، والنتائج التي يبلغها حينئذ ليست أحكاماً نقدية ، بل صوراً مركبة. ان الفكر الميثولوجي يجد علاقات سببية ، فيما نعده نحن اقترانات فكرية ، ان كل شبه أو تماس في المكان أو الزمان يعتبره علامة سببية بين هذين المتشابهين أو المتماسين ، وفي كتابنا «من الميثولوجيا . .» أوضحنا كيف أن مبدأ الذاتية عند البدائيين كان يتجاوز ما نعرفه الآن بمعنى ان اسم الشيء أو أية صفة له ، أوكل مايدل عليه ، كالشعر ، أو الظفر ، أو الاسم ، أو الرسم ، الخ . . تقوم مقام الشيء ، وعلى هذا الأساس تقوم عمليات السحر والتخليص من الأمراض وعقاب المجرمين الخ . .[١٤٩] وعلى الأساس نفسه تصور الفكر الميثولوجي ، المكان والزمان ، فعند المصريين ان الخالق خرج من مياه الهيولى وأقام رابية صغيرة ، في معبد الشمس في هليوبوليس ، ولكن أي معبد عندهم له قدسية مثل تلك الرابية ، وكل إله هو منبع لقوة الخلق ، وهكذا ادّعى ان كل معبد في ممفيس وطيبة وهرمنيس الخ ، ينص صراحة على أنها الرابية الالهية الأولى ، وكذلك كل قبر ملكي مطابق للرابية الأولى ، على شكل هرم يرمز للرابية ، باعتبارها منبع الخليقة ، وبالتالي فالقبر ، الذي سيقوم منه الميت ، هو الآخر منبع حياة ! ان مشاركة أي شيء لشيء آخر حتى في الشكل أو الوظيفة الخ تعتبر مشاركة في الجوهريات أيضاً[١٥٠] .

وما قيل في المكان يقال في الزمان ، ولذلك فان «الفكرة الميثولوجية عن «الزمان» كأختها عن «المكان كيفية ومجسمة ، لا كمية ومجردة . ان الفكر الميثوبي (الميثولوجي) لا يعرف الزمان كبقاء متساوق ، أو كتعاقب لحظات متماثلة الكيفية ، فالانسان الأول لم يعرف فكرة الزمن التي نستخدمها في الرياضيات والفيزياء ، كما لم يعرف فكرة الزمن التي تشكل اطار التأريخ لنا . انه لم يستخلص فكرة مجردة عن الزمن[١٥١] من تجربته للزمن» .

وكما قال ارنست كاسيرر ، ان كل مرحلة من مراحل عمر الانسان – الطفولة ، المراهقة الخ ، هي زمن ذو صفات خاصة به عند الفكر الميثوبي ، «الزمن البيولوجي» . الزمن هنا مرتبط بمنظار بشري ، تعاقب الفصول وحركات الاجرام السماوية تسير وفق خطة مماثلة لخطة حياة الانسان ومرتبطة بها . انها ليست ظواهر طبيعية بمعنى الكلمة ، انها بالأحرى مرتبطة بقوى وارادات مشيئية عليا ، للآلهة ، أو لقوى معينة . وأكثر من هذا ان مراحل الزمن ، تعاقب الفصول ، الشروق والغروب للشمس ، تفاوت طول الليل والنهار ، ليست عملية طبيعية أو تعاقباً

---

(١٤٩) كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة . الكويت ١٩٧٣ . الفصل الثالث ص ١٧ فما بعد.
Hobhuse: Morales in Evolution. London, 1951 pp. 374-385, 439.

(١٥٠) هنري فرانكفورت – ما قبل الفلسفة – الترجمة العربية ، السابقة ، ص ٣٣ – ٣٦ .

(١٥١) كذلك ص ٣٦ .

تلقائياً ، بل هي تشير إلى صراع بينها ، إلى صراع درامي ، الشمس كل صبح تهزم الظلام والهيولى كما هزمتها يوم الخليقة الأول ، وكما تهزمها في يوم رأس السنة ، وهنا كما وجدنا ان كل المعابد والمقابر الملكية تمثل الرابية ، وتمثل التئاماً في المكان. فكذلك كل شروق وكل رأس سنة يلتئم مع بداية الخليقة. وكما في المكان سبب هذا الالتئام هو مشاركة هذه المعابد والمقابر الخ للرابية الموقع الأصلي للخليقة ، في بعض الصفات ، فكذلك الحال مع كل شروق وكل رأس سنة بالنسبة للشروق الأول في أول صبح للخليقة ، ولما كان الأمر يهم الانسان ، لأن ها هنا معركة بين كل شروق وغروب ، لا يقف الانسان متفرجاً ، لأن الفصول ، والدورات الزمنية تهمه ، ولذلك يشارك في انتصارها على أعدائها بالطقوس والاحتفالات رأس كل سنة وفي مناسبات معينة فتخاض معارك رمزية أو صورية عن طريق التمثيل والاحتفالات. مثل احتفالات البعث ، في أثناء مسيرة أوزيرس الكبرى .. الخ .. كذلك فان الانسان البدائي يربط بين الأحداث الاجتماعية «مثل تتويج ملك» وبين الأحداث الكونية ، فمثلاً يؤجل في مصر وبابل هذا التتويج إلى أن يروا بداية جديدة في دورة الطبيعة تبشر بالخير.. ومعنى هذا الربط أن الزمن للانسان البدائي «لم يكن اطاراً مجرداً محايداً لما يجري في الحياة... وهنا كما في موضوع المكان ، نجد ان هناك «مناطق» معينة من الزمان تحتجب عن التجربة المباشرة فتثير الفكر التأملي. هذه المناطق هي الماضي البعيد والمستقبل. كلاهما قد يمسي نموذجياً ومطلقاً ، فيقع خارج نطاق الزمن. فالماضي المطلق لا يبتعد ، ولا نحن ندنو من المستقبل المطلق شيئاً فشيئاً... فالمستقبل لدى اليهود نموذجي مطلق ، أما لدى المصريين ، فالماضي هو النموذجي المطلق ، وليس بوسع أي فرعون أن يأمل أكثر من تحقيق أحوال «كتلك التي كانت في زمن «رع» في بدء الخليقة»[١٥٢] .

ونجد في بعض قصص الخليقة المصرية والبابلية ، عناصر كثيرة مما ذكرناه عن سفر التكوين ، مثل «الراحة» فهي موجودة في (اللاهوت المفيسي) [١٥٣] . كما نجد في أسطورة «اينوما ايليش» البابلية ، ان مردوك بعد أن يصنع السماء والأرض من الماء يضع أبراجاً من النجوم تعيِّن ببزوغها وأفولها السنة والشهر واليوم ، المشتري ليحدد «واجبات» الأيام وأوقات ظهورها ، حتى لا يخطئ أحد منها – أي الأيام والأوقات تأمَّل – موعده أو يتقاعس ، كذلك رسم للشمس طريق الشروق والغروب ووضع أبواباً بأقفال لها ، وأمر القمر ، وإليك النص الحرفي من الأسطورة :

(أمر القمر ان اطلع ، ووكله بالليل ، وجعله من كائنات الظلام ، **لقياس الزمن** ، وراح يزينه كل شهر بتاج. في مستهل الشهر ، إذ تطلع في السماء ، لِيَقسْ قرناك أياماً ستة ، وليظهر

---

(١٥٢) كذلك ص ٣٩ وما قبلها.

(١٥٣) كذلك ص ٧٥.

نصف تاجك في اليوم السابع . وحينما تكون بدراً فلتواجه الشمس ... و (لكن) حين تسبقك الشمس في كبد السماء قلّل من ضيائك[154] واعكس نموك ...) .

٢ - في الفكر ما قبل الفلسفي عند اليونان :

وإذا انتقلنا إلى الفكر ما قبل الفلسفي عند اليونان نجد اهتماماً بالزمان ، كقوة طبيعية الهية ، شاركت جزئياً حيناً ، أو كان لها الدور الرئيسي ، حيناً آخر في ظهور الأشياء كلها . ولكننا لا نجد تصوراً فلسفياً ، أو تجريدياً ، أي النقص هنا كما عند البابليين والمصريين ، إلا أن التصور الاغريقي يبدو أكثر قرباً إلى التصور المشخص للزمان ، بمعنى الاله ، أو القوة ، أو الذات الفاعلة ، المستقلة الوجود ، فهو أحياناً مصدر الموجودات ، وهو أحياناً حاكمها ومدبرها ، وهو أحياناً أخرى مولود مشخص عن تزاوج السماء والأرض أو ما شابه ، وان كانت بعض التصورات والرموز الدالة عليه ذات صدى يمكن أن يكون أقرب إلى فهم مجرد للزمان ، مثلاً أن كرونوس وهو الزمان ، يبتلع أبناءه[155] ومثل انه في بعض الروايات ثعبان ، له ثلاثة رؤوس أو فروع أو وجوه ، فربما في هذا تصور رمزي لتغير الزمان ، ولأقسامه ، الماضي والحاضر والمستقبل ، ولكن هذا في الواقع غير مؤكد وليس عليه دليل ، ومع ذلك فان كلمة «الثعبان» تبقى ذات دلالة على التغير ، والمكر ، والانسياب . وإذا دخلنا في تفاصيل أكثر عند كل هوميروس وهزيود وبعض النحل السرية نجد ما يلي :

هومر : يروي لنا هومر في الألياذة[156] ان زيوس كبير الآلهة طلب من بوسيدون عن طريق رسول هو إيريس أن يكف عن مناصرة الآخيين ضد الطرواديين والعودة إلى حضرة الآلهة ، ولكن بوسيدون غضب واحتج قائلاً انه لا سلطان لزيوس عليه لأنه بذلك يتعدى على منطقة لا تقع تحت حكمه «ونحن الثلاثة اخوة أنا بوسيدون وزيوس كبير الآلهة وهيدس اله الأموات **ولدنا من أبوين هما كرونوس (الزمان) وريا (الفيض)**. وقد قسمت جميع الأشياء إلى مناطق ثلاث . وأخذ كل منا منطقته المخصصة له ، وعندما أجريت القرعة كان البحر من نصيبي وكتب عليّ أن اقطنه إلى الأبد ، وكان الظلام الدامس نصيب هيدس ، وكانت السماء الفسيحة والأثير والغيوم من نصيب زيوس . أما الأرض وجبل الأولمب العالي فقد كانت مشتركة[157] بيننا جميعاً » .

---

(١٥٤) كذلك ص ٢١٥ .

(١٥٥) أشار إلى هذا المعنى جان فال : طريق الفيلسوف . ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود . القاهرة ١٩٦٧ ص ١٥٢ .

(١٥٦) Homer: The Iliad of Homer and the Odyssey, in Great Books of the Western World: Chicago 1957. No. 4 Bk. XV, 86-189.

(١٥٧) كريم متى : الفلسفة اليونانية - بغداد ، ١٩٧١ ص ٢٠ - ٢١ .

هزيود: في البداية كان عماء (chaos)، ثم كانت بعدئذ الأرض (جي أوجايا) (Ge, Gaia)، وثمة أصل ثالث هو ايروس (Eros) وهو الحب، أو قوة التوليد. وولد لهذين الأثير (Ethor) والنهار. وَولدت الأرض الجبالَ والسماءَ. وولد من اقتران الأرض والسماء الاقيانوس (Oceanus) أي المحيط. ونشأ عن تزاوج السماء والأرض الجبابرة (Titans). ولم يكن أورانوس – إله السماء – يحبهم فقذف بهم إلى الظلمة، ولكن الأرض ساءها هذا فعرضت عليهم أن يقتلوا أباهم. **وقام أحدهم وهو كرونوس بهذه المهمة حيث أنزلوا أورانوس عن عرشه – السماء – ورفعوا عليه كرونوس. وتزوج الأخير بأخته ريا، ولكن أبويه تنبآ بأن أحد أبنائه سيقتله، فابتلعهم كرونوس جميعاً ما عدا زيوس الذي ولدته ريا سراً في كريت، فلما شب خلع كرونوس وأرغمه على أن يخرج أولاده من بطنه**، وأعاد الجبابرة إلى باطن الأرض[١٥٨].

ونجد عند هزيود ان بعض الآلهة لا تموت وأبدية، ولكنها ليست أزلية، ان جميع الآلهة عنده تكونت وجاءت إلى الوجود ولها آباؤها وسني شبابها، حتى نصل إلى أورانوس وجيا، وأكثر من هذا لا يمكن أن تستمر السلسلة عند هزيود، فقد وصلنا إلى الموجود الأول ولا يمكن السؤال عن شيء وراء هذا الحد، فان ما وراء ذلك هو العماء لا بمعنى الخليط كما سنراه عند بعض الفلاسفة الطبيعيين أو أفلاطون، ولا بمعنى العماء في سفر التكوين، بل بمعنى الهاوية، أو المكان الخالي، أو اللامعلوم، انه ليس الذي لا شيء قبله، انما هو شيء يقف عند، علم هزيود، ان سؤالاً مثل: هل ثمة شيء هو بداية الكون والفساد؟ وهو نفسه لا بداية ولا كون له؟ لم يخطر على بال هزيود، وإثارة مثل هذا السؤال تتطلب نضجاً ودرجة من التأمل، ما كان مألوفاً لدى فكر هزيود[١٥٩]. وان هذه المحاولة محاولة وضع مبدأ أول لا بداية له في الزمان، ستظهر على يد انكسيماندر، واكسنوفان وآخرين! [١٦٠] ويرى «برنيت» رأياً مخالفاً لهذا، لأنه مع انه يفسر العماء الهزيودي بالتفسير السابق أي الخلاء وليس المزيج اللامعين إلا انه يرى ان فكرة العماء تمثل محاولة متميزة لتصوير بداية الأشياء، وان الفكرة الأساسية وراء كل المحاولات الثيوجينية (أصل الآلهة) في هذا الوقت – وقت هزيود – كما نجدها عند آخرين بما في ذلك الأورفية هي المحاولة للوصول وراء الخلاء ووضع كرونوس أو زيوس في الموضع الأول[١٦١].

---

(١٥٨) كتابنا: من الميثولوجيا إلى الفلسفة – السابق – ص ٢١٥.

(١٥٩) W. Jaeger: The Theology of the Early Greek Philosophers" Oxford 1968. p. 11-19.

وكتابنا: من الميثولوجيا. الفصل السادس ص ٢٢٠ – ٢٢٣.

(١٦٠) (gaeger op. cit p. 47 ff.) وكتابنا – السابق – ص ٢٥٤ فما بعد.

(١٦١) Burnet: Early Greek Philosophy, London, 1963 p. 8 – 7

ونجد عن هزيود نظرة معينة، إلى الماضي، فكرة العصور الذهبية، وانحطاط التأريخ بعدها، لقد عاش الناس (الرجال) في البداية في نعيم من دون عمل ولا نصيب، ولكن سرقة بروميثيوس (prometheus) للنار من السماء وخلق بندورا (pandora) (المرأة الأولى) جلبت الشقاء والمسؤولية للعالم[١٦٢] . وحتى زمانه يرى ان الجنس البشري مرّ بعصور خمسة، أولها عصر الذهب أو السلام والكمال، عاش الناس فيه قبل سقوط الانسان يرفلون في السعادة، وكانت فيه الأرض تنتج للناس الطعام من نفسها ولا تدركهم الشيخوخة، ثم ماتوا، وموتهم كانه نوم خال من الآلام. ثم خلق الآلهة جيلاً آخر وهو العصر الفضي أحط منزلة من الأول ويمتاز أفراده في نموهم إلى مائة عام، ثم خلق زيوس جيلاً آخر في العصر النحاسي رجالاً أعضاؤهم واسلحتهم وبيوتهم من نحاس وحارب بعضهم بعضاً فسلط عليهم الموت الأسود. ثم خلق جيل الأبطال الذين حاربوا في طروادة ولما مات هؤلاء سكنوا بأرواحهم الخالية من الهم في جزائر الأبرار (وهو عصر هوميروس وعصر النهضة المسينية التي استعملت البرونز). وجاء بعدهم عصر الحديد، عصر الحزن والبغضاء وجيله شر الناس وهم فاسدون فقراء. ويقول هزيود انه عصره هو، ويتمنى بحسرة لو لم يكن ولد في هذا الجيل الخامس[١٦٣] . والاشارة إلى حالة كان الناس فيها سعداء، موجودة[١٦٤] عند أفلاطون، كما اننا في بعض الألواح السومرية نجد فكرة العصور الذهبية قبل هزيود، والنص في وصف[١٦٥] تلك الحالة جميل. وكما يقول سارتون ترتبط فكرة انحطاط العصور، بحالات اضطراب الميزان الاجتماعي، وكبار السن. وفرضية المشاعية الأولى، كحالة توازي دور الالتقاط تعطى في المادية الديالكتيكية بعض الصفات الحسنة كالحياة الجماعية والعدالة في الكسب والتوزيع، دون اعتبارها فترة تقدم، بل كانت بسيطة سواء في الانتاج أو الآلات أو العلاقات[١٦٦] الاجتماعية. وعلى العموم ففكرة السقوط عن حالة حسنة، موجودة في الأديان والفلسفة على السواء (قصة آدم، سقوط النفس الخ).

نحلة الوسيس: وفيما بعد نجد في نحلة الوسيس، التي يعبد أصحابها الإلهة ديمتر، أسطورة ترمز للفصول الأربعة وتكرارها باستمرار، وما يصاحبها من ظواهر طبيعية. وهي احدى النحل التي كانت شائعة عند اليونان، حوالى القرن السادس ق.م. ومع أننا لا نجد شيئاً هنا عن الزمان ومشاكله بأي معنى لاهوتي أو فلسفي أو طبيعي، إلا اننا نجد تفسيراً لتعاقب

---

(١٦٢) من الميثولوجيا.. ص ٢٢١.

(١٦٣) من الميثولوجيا ص ٢٣٠ حاشية (٢) حيث فصلنا المصادر، وبرنيت ص ٥.

(١٦٤) أفلاطون – الجمهورية. الترجمة العربية. الباب الأول.

(١٦٥) سارتون: تأريخ العلم: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان. دار المعارف القاهرة ١٩٦٣ ص ٢٠٩.

(١٦٦) عن انجلز، وجان بابي، وكيللي: انظر: من الميثولوجيا ص ٢٣٢.

الفصول . وخلاصة الأسطورة أن بلوتو (Pluto) ، وهو نفس هادس إله العالم السفلي اختطف ابنة ديمتر (Demeter) برسفوني أو كورة (core) بأمر من زيوس ، فنزل بها بلوتو إلى العالم السفلي عالم الآلام وبعد أن بحثت عنها أمها الإلهة ديمتر، وصلت الأخيرة إلى مدينة الوسيس فأكرمها ملكها كيلوس فمنحت ابنه الخلود ، وأقيمت لها المعابد ، فاستاء زيوس ، وبعث لها بعض الآلهة بأن تعود إلى معبد الأولمب ، على أن يعيد لها ابنتها بشرط أن تقضي ثلث كل عام في العالم السفلي ، وتقضي الثلثين الآخرين على ظاهر سطح الأرض ، وكلما عادت ازدهرت الأرض وماجت الحقول(١٦٧) بالخصب والربيع . والمهم ، ان سكان الوسيس يحتفلون كل عام احتفالات سرية رمزية تمثل عذاب إله من الآلهة وموته وبعثه.. الخ ، ودخلت هذه الاحتفالات أثينا على عهد صولون ، ويحج الناس ويستحمون ويتناولون عشاء ربانياً ثم تمثل قصة اختطاف برسفوني ، وأوجه الشبه كثيرة بين هذه الطقوس والمسيحية(١٦٨) .

الأورفية : وفي الأورفية ، وهي نحلة سرية أكبر من نحلة أولسيس ، نجد عودة إلى أساطير نشأة الآلهة ، ودور كرونوس – الزمان – الكبير فيها ، حيث يعتبر أول ومبدأ الموجودات في بعضها ، كما يعتبر أول ما يصنعه هو فانس ، أو إله النور المضيء ، وهذا يذكر بالأساطير البابلية في العراق وبقصة سفر التكوين عن الخليقة . وفيما يلي بعض النصوص الأورفية المهمة في هذا الصدد(١٦٩) .

٨ – أفلاطون (Timaeus 40 D) «نسل الآلهة» كما يسمي الأورفيون أنفسهم يعطون ما يلي عن أنساب الآلهة الآخرين : أولاد الأرض والسماء هم المحيط (ocean) وتيش (tethys) . ومن هؤلاء جاء فورسيس (phorcys) وكرونوس (cronos) وريا (Rhea) ومعاصروهم . ومن كرونوس وريا جاء زيوس (zeus) وهيرا (Hera) .

٩ – أرسطو (Met 107; 1091b) : «**الميثولوجيا تولّد كل الأشياء من الليل** (night ...) .

١٢ – (Damascius) : «اللاهوت عند أوديموس Eudemus) . والمنسوب إلى أورفيوس لا يقول شيئاً عن المعقول (intelligible) ، **فهو يضع الليل باعتباره العنصر الأول** . وفي الكتابات الأورفية الشائعة (oriphic Rhapsodiae) فان اللاهوت فيما يخص المعقول هو : **المبدأ الأول هو الزمان** ، والثاني هو الأثير (Aether) والعماء ، وفي مكان الوجود البيضة (the egg) . هذه هي المرحلة الأولى وفي المرحلة الثانية يأتي اما البيضة المخصبة وتمثل

(١٦٧) ميثولوجيا ص ٢٣٦ ، وحاطوم : موجز تأريخ الحضارة . القاهرة ١٩٦٥ . ص ٤٥٥ ، ٤٥٦ .

(١٦٨) ديورانت : قصة الحضارة . ج ٦ . ص ٣٤١ فما بعد ، وللتفاصيل عن أوجه الشبه هذه : من الميثولوجيا ص ٢٣٧ – ٢٣٨ .

(١٦٩) هذه النصوص عن فريمان (Ancilla) حاشية (١) ص ٣٠٣ من «ميثولوجيا» ملحق رقم (٣) حيث ترجمات نصوص فريمان هذه . والأرقام في المتن أعلاه ، هي نفس أرقام النصوص الأورفية بحسب ترتيب فريمان .

الله ، أو البرق أو السحاب . **ومن هذه جاء فانس** (phans) .

۱۳ – Damascius : « **أصل الآلهة الأورفي المعطى من قبل هيرونيموس** Heronymus وهيلانيكوس (Hellanicus) ليس واحداً . انها تجعل الماء والأرض العنصرين الأولين . **وان العنصر الثالث تولّد من هذين الاثنين ، وانه كان على شكل ثعبان له رؤوس عجل وأسد ، ووجه إله بينهما ، وأجنحة ، ويسمى الزمان الدائم** (ageless time) **أوهيركليس** (Heracles) **غير المتغير . ومع هذا اتحدت الضرورة أو ادراستيا** (Adrasteia) **وهي عنصر بلا جسم ويمتد فوق كل الكون ممسكاً به معاً . والزمان الثعبان انتج ثلاثة أبناء : الأثير والعماء وايروبس** (Erebus) . **ومن هذه ولد الزمانُ البيضة ...** » .

۱۳ أ Athenagoras – « وكان أورفيوس أول لاهوتي . لقد وضع الماء كبداية للكل ومن الماء جاء الطين ، ومن كليهما جاء الثعبان هيراكليس أو الزمان ، وانتج هذا بيضة انقسمت إلى قسمين مكونة «جي (Gê)» «الأرض» وأورانوس «السماء» ... » .

ومن هذه النصوص يتبين ان الزمان – كرونوس – هو أول ومبدأ الموجودات (فقرة ۱۲ قبلاً) ، وهنا توجد اختلافات ، فبعضها (۱۲,۹) تجعل الليل هو الأول ، وبعضها (۱۳ فقرة) تجعل كرونوس مولوداً من الطين والماء . وكرونوس هنا اما وحش على شكل ثعبان له رؤوس عجل وأسد . ووجه إله بينهما ويسمى الزمان الدائم أو هيركليس غير المتغير ، متحداً بالضرورة التي هي عنصر بلا جسم يمتد حول الكون ، أو هو موجود مجرد يسمى الزمان الدائم ، ومن بيضة صنعها ظهر فانس المضيء (The Bright One) وكما تلاحظ فريمان ، فان أول الآلهة المولودين في اللاهوت الاعتيادي (فقرة ۱۲) هو فانس أو الأول المضيء أو الضوء . وهو خالق عالمنا وما يحتويه . وأسماؤه الأخرى : زيوس ، دينسيوس ، ايروس ، بان وميتس أي العقل وكذلك ايركيبوس بمعنى القوة . والأسماء الخمسة الأول أعطيت له باعتباره خالق هؤلاء[(۱۷۰)] وجميع الآلهة .

أما عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط فنجد :

۱ – ان الدائم واللازمني (deathless, ageless) بمعنى الدهر تطلق على المبدأ الأول سواء فهم بمعنى مادي كما يذهب بعض المؤرخين مثل برنيت ، أو بمعنى لاهوتي كما يذهب ييجر[(۱۷۱)] .

۲ – الزمان عند انكسيماندر هو الحاكم المتصرف وهو أشبه بالقدر أو القانون الكلي

K. Freeman: Companion to the Pre-Socratic Philosophers Oxford 1966. p. 9-10

وللتفاصيل : من الميثولوجيا : الفصل السادس ص ۲۲۲ . فما بعد .

(۱۷۱) برنيت – السابق – ص ۸ – ۱۲ ، وييجر – السابق ص ۲۰ – ۲۲ .

بالنسبة لخروج الأشياء من اللامحدود وتكونها عنه ثم فسادها وانحلالها إليه في عود أبدي لا ينتهي. وإذا تجاوزنا الاختلافات في نص مهم عن اسكيماندر بين برنيت وفريمان من جهة، حيث يحددان اللامحدود في النص بأنه الأصل المادي»، وبين ييجر الذي يرفض هذا التحديد له بالمادية، وبين زيلر من جهة ثالثة الذي لا يحدّد النص نجد ان انسكيماندر يقول: (اللامحدود هو الأصل للأشياء الموجودة، وفوق ذلك فهو الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها والذي إليه تعود عند فسادها وفقاً للضرورة، لأنها تعطي العدالة وتعوض بعضها عن بعض عن عدم العدالة، وفقاً لما رتبه الزمان[١٧٢] (arrangement of time). وعند زيلر: وفقاً لأمر الزمان[١٧٣] والنص الآخر: «ومهما تكن الطبيعة الجوهرية للامحدود فهي دائمة الوجود وبدون زمان (everlasting and ageless). والنص الثالث: «اللامحدود غير فان (immortal) وغير فاسد (indestructible)[١٧٤].

٣ - وقد طور اكسنوفان فكرة اللامحدود أو الأول الأزلي بأن اعطاه فهما دينياً (فكرة الله الواحد الأزلي). وبينما وقف هزيود عند العماء، معتبراً جميع الآلهة والعماء جاءت بالولادة دون أن يستطيع تجاوز العماء إلى شيء آخر، نجد انكسيماندر يحدد طبيعة اللامحدود ويعتبره بداية كل بداية ولا شيء قبله، أي أزلي أبدي، ونقل اكسنوفان هذا المعنى إلى الله الواحد[١٧٥].

٤ - وعلى يد بارميندس والايليين وصف الواحد البارمنيدي بأنه أزلي أبدي، انه في حاضر دائم وليس له ماض ولا مستقبل انه ما كان ولا سيكون، بل هو كائن دائماً بمعنى موجود دائماً[١٧٦] لأنه لو كان له بداية زمنية في الماضي، أو نهاية زمنية في المستقبل لكان معنى ذلك انه جاء من عدم وصار إلى عدم، والعدم لا وجود فكيف يكون سبباً للوجود.

٥ - ونجد فقرات عند انباذوقليس تدل على دوام الموجودات وانها لا تجيء من العدم

---

(١٧٢) برنيت وفريمان يضيفان كلمة «المادي» التفاصيل حاشية (١) ص ١٥٧ «من الميثولوجيا...» وبرنيت - السابق - ص ٥٢، وفريمان كتابها:

Arcilla... Oxford, 1966. p. 19

(١٧٣) Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, London 1963 p. 28

(١٧٤) فريمان ص ١٩، وبرنيت ص ٥٢، وسارتون ص ٣٧١.

(١٧٥) ييجر ص ٤٩، ومن الميثالوجيا ص ٢٥٥.

(١٧٦) زيلر ص ٦٥.

مع فكرة الدور الأبدي ، وكذلك نجد فكرة العود عند معظم من كان قبل سقراط من الفلاسفة الطبيعيين القائلين بالتغير مثل هرقليطس. والنصوص عند أنباذوقليس هي : (١١)، (١٢)، (١٧)، (٢٠)، (٢٢)، (٢٦)، وفيها يؤكد ان تغير الأشياء وكونها وفسادها هو من وجود وإلى وجود، وليس[١٧٧] من عدم إلى عدم، وينعت من يقول ذلك بالحمق، انها تختلط وتفترق وهذا هو كونها وفسادها، وتخرج من الخليط ثم تعود إليه في مراحل وبشكل دوري مع دورات الوجود (العود الأبدي)، والأجناس والأنواع أزلية (eternal) ولكن الأفراد تحدث بمعنى تتفرق وتتحد. ان كل ما قدمناه من نصوص عن الفلاسفة قبل سقراط يعطي تصوراً جيداً لمعنى الأزلية والديمومة، بالمعنيين اللذين سيفهمان بهما فيما بعد على يد الفلاسفة واللاهوتيين ،أعني بمعنى الآن المستمر أو الحاضر المستمر الذي ليس له ماضٍ ولا مستقبل بمعنى السكون أو عدم الحركة (عند الايليين مثلاً)، وبمعنى الزمن الذي لا بداية له ولا نهاية، الذي هو قرين للحركة والتغير والكون والفساد. وعلى هذا يمكن القول ان الفكر قبل سقراط يعطي تصوراً واضحاً عن إحدى مشاكل الزمان أعني العلاقة بين الأزلية (Eternity) والزمان (time) والوجود فهنا يستحيل الوجود من عدم ويستحيل تصور بداية للزمان أو نهاية، باعتبار الزمان هو مدة وجود الموجودات التي هي في وجود مستمر (وجود واحد لا تغير فيه ولا كثرة عند الايليين) أو (موجودات كثيرة تتناوب الكون والفساد والعود الأبدي كما عند الآخرين). وكل ما سيفعله الفكر الفلسفي واللاهوتي، هو ان ينقل هذا التصور البارمنيدي للسرمدية أو الديمومة الثابتة في الآن أو الحاضر إلى الله نفسه، مع استبعاد أن يكون الله في الزمان أو حتى مع الزمان، باعتبار أن الزمان قرين للمتغيرات والكائنات الفاسدات، أي قرين للحركة بمفهومها الواسع الذي لا يقتصر على الحركة المكانية فقط. وقد وجدنا ان اكسنوفان قد قام بهذه النقلة أيضاً، عندما أعطى صفات الواحد البارمنيدي لله نفسه. اننا حقاً لا نجد معالجة خاصة للزمان، ولكن واضح ان الفكر قبل سقراط، ويصدق هذا على الفكر الميثولوجي قبل طاليس، لم يكن يجابه مشكلة خاصة بالزمان، كتصور مستقل كما سيحدث فيما بعد، فالزمان هو الوجود، وزمان الشيء هو وجوده سواء كان ذلك الوجود ساكناً أو متحركاً. وإذا كان لا بداية للوجود وللموجودات ككل فكذلك لا بداية للزمان، وإذا كانت أفراد الموجودات تظهر وتختفي في الموجودات الأخرى، فكذلك عمرها المحدد أو زمانها. ومن هنا فالوجود ككل لا يموت ودائم وخالد وبلا بداية (deathless, overlasting, immortal, ageless) بينما في مقابل ذلك الموجود المفرد – عند سوى الايليين الذين ينفون الكثرة – له

---

(١٧٧) فريمان مع نصوص عنه ص ١٨٧ – ١٩٣، وبرنيت ص ٢٢٠ – ٢٦٤.

عمر (age) وهو فانٍ (mortal) والخ من مقابلات الكلمات أعلاه . والحقيقة ان الانسان في هذه الفترة ، ما قبل سقراط ، ينطلق في تصوره لعلاقة الوجود بالبقاء أو بالزمان ، من منطلق البداهة أو الحس المشترك (common sence) أو الرأي العامي الشائع ، وسوف نرى ان بعض الفلاسفة مثل ابن زكريا الرازي ، وأبي البركات البغدادي ، وحتى أوغسطين وأفلوطين ، يشيرون إلى بداهة وجود الزمان ، وعدم امكان انكار وجوده – برغم ما يثير من صعوبات إذا سبرنا غوره – لأن العوام وعموم الناس يرون ان وجوده ووجود المكان مما يستحيل فهم شيء بدونهما . وربما كان هذا الوضع أحد أسباب ذهاب بعض الفلاسفة إلى انه «قَبْلي» أو جزء من تركيب عقلنا[178] – كانت مثلاً – أو انه من المستحيل فهم العليّة أو الحركة أو المعيّة أو الأسبقية بدون حصول معنى الزمان مسبقاً ، فليس ثمة شيء يمكن أن نستحصل به فكرة الزمان بل العكس هو الصحيح .[179]

والحق ان المادية الديالكتيكية أقرب المذاهب الحديثة جميعاً إلى الحق في تفسيرها لهذه الوضعية ، باعتبار الزمان والمكان شأنه شأن ما تقع عليه معرفتنا الحسية والعقلية ، هو جزء من الأشياء التي نحسها ، اننا لا نحس أو نتعقل الأشياء وحدها بل نتحسسها ونعقلها ككل في شخوصها وفي علاقاتها مع الأشياء الأخرى ، وفي زمان ومكان لها . ان كل هذه الأشياء وعلاقاتها الزمانية والمكانية والسببية الخ انعكاس متكامل ، وغلط الفلسفة التحليلية التي سادت القرن السابع والثامن عشر وما زال لها أنصار حتى الآن ، انها تتصور أن الحواس والعقل يحس ويدرك الأشياء مفردة ، محللة ، ومفصولة ، وهكذا تجد هذه الفلسفات نفسها أمام مشكلة : كيف ترتبط في الزمان ، والمكان ، وسائر العلاقات الأخرى ، وهنا ينفتح الباب أمام شتى الفروض والتفسيرات المثالية والغيبية ، من افتراض القبلية (كانت) أو (العقل الجاهز) أو (الاشراق) أو ما أشبه . مفهوم الزمان في تصور المادية الديالكتيكية ، يرتد ، إلى بساطة التفسير (العامي) الشائع الذي أشرنا إلى أنه طابع فهم الانسان المتفلسف والعادي قبل سقراط لمفهوم علاقة الوجود بالزمان ، طبعاً مع اغناء وتعميق وتوثيق له على أساس علوم مختلفة تقدمت ،

---

(١٧٨) كانت :

Immanuel Kant: Critique of Pure Reason. T.R. J.M.D. Meikle John 1959, Part First, Sect. 11. 7. C. P. 50

وأميل بوترو : فلسفة كانت، ترجمة الدكتور عثمان أمين القاهرة ١٩٧٢ ص ٦١ ، فما بعد ، وابراهيم زكريا : كانت أو فلسفته النقدية ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٧١ فما بعد .

(١٧٩) انظر الحاشية (١٧٨) أعلاه ، وسيطلع القارئ على رأي أفلوطين ، وأوغسطين ، وأبي البركات البغدادي المبرر لهذا .

وجملة اعتبارات وحقائق ظهرت فيما بعد لدى أولئك الطبيعيين اليونان. والتي يمكن تلخيصها -أي ذلك المفهوم المشترك بين هؤلاء وبين الماديين الديالكتيكيين- بأن الزمان موجود وجوداً موضوعياً خارجنا - ومع الأشياء، فلسفياً أي كمفهوم فلسفي أو كحكم عام، ولكنه يتبع حالة الموجود نفسه فيزيائياً، فهو حالة من حالات الوجود الموضوعي أو المادي للأشياء. وهو -كالوجود نفسه- لا بداية له ولا نهاية، لأن الوجود نفسه كذلك، ويمكن للقارئ أن يعتبر ما ذكرناه عن انشتاين في الفصل السابع اللاحق، الفهم الديالكتيكي للزمان(١٨٠).

ومع ذلك فان من حق القارئ أن يعترض قليلاً على بعض هذه الاستنتاجات أعني، اننا نقوّل الفلاسفة الطبيعيين والرأي العامي قبل سقراط أكثر مما يقوّل هو نفسه. وهذا فيه بعض الحق، فان الفكر الفلسفي والعامي قبل طاليس لم يبحث مفهوم الزمان منفرداً، ولا نجد فيه نصوصاً منفصلة أو تأملاً خاصاً، ولكن كون هذا الفكر لم يفعل ذلك، مع ربط الزمان بالوجود، واعتباره أزلياً أبدياً مثله، وعدم الشك في انه مظهر من مظاهر الوجود أو الموجودات نفسها، ربما كان دليلاً في حد ذاته على ما قلناه عنه. أما إذا كان البعض يعود بنا مرة أخرى إلى المشكلة التي طرحناها في كتابنا: من الميثولوجيا «أعني هل التفلسف له شروط وقيود ودرجة معينة، لا يجوز بدونها أن يسمى «الاعتقاد» أو «التفكير» أو «الموقف» أو «فهم الأشياء» تفلسفاً وبالتالي، فان أية معالجة للزمان لا تحاول فهمه كتصور مستقل عن تصور وجود الشيء وحده، لا تعتبر معالجة فلسفية، أقول اما إذا كان الحال هو هذا، فيكون صحيحاً أن نقول ان أول فهم للزمان بهذا التحديد أو الفهم الفلسفي لم يبدأ إلا مع أفلاطون».

***

(١٨٠) حول فكرة الزمان في المادية الديالكتيكية: خ- فاتاليف. المادية الديالكتيكية والعلوم الطبيعية. تعريب د. هنري دكر. بيروت، بلا تأريخ. الفصل الرابع: الزمان والمكان في ضوء منجزاته العلم المعاصر. ص ١٨٤ فما بعد- ٢٢٩ وكذلك: فردريك انجلز: انتي دوهرنغ. ترجمة د. فؤاد أيوب. دار دمشق. دمشق ١٩٦٥، ص٥٩ فما بعد، وكونستانتينوف وآخرون: المادية الديالكتيكية. ترجمة فؤاد مرعي وآخرين، دار الجماهير. دمشق (بلا تأريخ) ص ١٠٤ فما بعد وسبيركين وياخوت: أسس المادية الديالكتيكية والمادية التأريخية. ترجمة محمد الجندي. موسكو (بلا تأريخ) ص ٣٥ فما بعد وغارودي: النظرية المادية في المعرفة. تعريب ابراهيم قريط. دار دمشق. بلا تأريخ، ص ٢٨٨ - ٣٠٦، ولاند وورمر: ما هي نظرية النسبية. دار «مير» موسكو ١٩٧٤ - الفصل الرابع فما بعد. ص ٣٥ فما بعد.

الفصـــل الرابع
المذاهب الفلسفية في الزمان

المذاهب الفلسفية في الزمان :

مقدمة : الكتابات الحديثة عن الزمان تضع المذاهب في الزمان بشكل أو بآخر ، غير مقتصرة على الفكر القديم والوسيط ، بل مدخلة معه الفكر الحديث والمعاصر. ولما كان مجالنا يقف عند القديم والوسيط ، فاننا سنتخذ مقاييس أخرى للتقسيمات ، دون أن نهمل التقسيمات الشائعة السابقة. معتمدين على مؤرخي الفلسفة القدامى ، ومعالجات الفلاسفة القدماء والوسيطين أنفسهم لهذه المذاهب وتصنيفها.

على أن عرضاً مركزاً وعاماً ، للمذاهب الحديثة في الزمان يبدو مهما بسبب وضوح هذه المذاهب الحديثة ، من جهة ، ولإلقاء ضوء على طبيعة المعالجة القديمة للزمان ومشاكله وسيفيدنا هذا العرض فيما بعد في تلمس الفروق الأساسية بين المعالجتين القديمة والحديثة .

تختلف الأسماء دون المسميات لهذه المذاهب الحديثة ، فأحياناً يقال في حقيقة الزمان ، هل له وجود موضوعي أم ليس له وجود ، إن المذاهب هي : المذهب الوجودي والمذهب اللاوجودي[181] أو المثالي ، وأحياناً يكون التقسيم على أكثر من أساس الوجود الموضوعي أو عدمه مثل ، نسبية الزمان أم مطلقيته ، هل هو قبلي أم مكتسب ؟ بالاضافة[182] إلى الأساس السابق . وقد يكون التقسيم على أساس[183] علاقته بالآن .

---

(١٨١) انظر: ألبير نصري نادر: مبادئ الفلسفة ، بغداد ، ١٩٥٣ ، فيما تقدم ، ١٢٨ - ١٣٢ .

(١٨٢) انظر الحاشية السابقة عن مصادر فكرة الزمان عند المادية الديالكتيكية ، ص ٢٤ أعلاه.

(١٨٣) جان فال : طريق الفيلسوف - السابق . ص ١٥٨ - ١٥٩ .

واختصاراً سنعتبر التقسيم مبنياً على أساس : **الحلّ المثالي** ، **والحل الموضوعي** ، غير ملتفتين إلى تقسيمات البعض للمذاهب في ميدان الفلسفة ، مفصولة عندهم عن المذاهب[١٨٤] في الفيزياء .

١ – **الحل المثالي** : يمثل ذلك هيوم وكانت : الزمان والمكان مجردان من المحتوى الموضوعي . كما يذهب إلى هذا بعض المثاليين المعاصرين ، الذين يفسرون انشتاين تفسيراً مثالياً فيقولون إذا كانا نسبيين ، انظر – موقف انشتاين فيما سيلي – فهما لا يوجدان موضوعياً وانهما مقولتان ذاتيتان . كذلك بيركلي حيث يرى ان الزمان والمكان عبارة عن شكلين للانفعالات الذاتية . وزيادة في توضيح مذهب كانت يرى أن الزمان والمكان شكلان سابقان (خارج نطاق التجربة) لتأملنا ، مشروطان بطبيعة وعينا ، انهما حدس خالص . وكما يقول جان فال فانه نسب إلى الإنسان ما نسبه اسبينوزا لله . والمكان والزمان كلاهما مجرد صورة للفهم الإنساني ، الأشياء تبدو لنا موجودة في زمان ولكنها ليست كذلك في ذاتها ، ونحن نعيش بالارادة خارج الزمان وان كنا فزيولوجيا تابعين للحتمية . ويذهب ماخ إلى أن الزمان والمكان ليسا غير جملة من الاحساسات التي نظمناها نحن البشر. بينما يعتبر هيجل الزمان «نتاج» الفكرة المطلقة وكذلك المكان ، وهما عبارة عن مخلوقين خلقتهما «الفكرة» في مرحلة معينة من مراحل تطورها ، بحيث كان المكان في البداءة ثم تلاه الزمان فيما بعد ، وعلى هذا فهما منفصلان عن بعضهما . ويرى غارودي ان انشتاين في فلسفته ، على العكس من فيزيائه – يتخذ مواقع ارنست ماخ وينتهي مذهبه إلى ذاتية الزمان ، لا زمان قبل الإنسان وساعاته . فالزمان هو الذي يوجد في الإنسان وليس الإنسان يوجد في الزمان ، ان المفاهيم ومنها مفهوم الزمان هي ابداع من ابداعات الذهن[١٨٥] البشري . وسنعود إلى انشتاين مرة أخرى . كذلك فان ليبنتز يرى أن الزمان مجرد تصورات ذهنية ، وحجة ليبنتز انه إذا كان الزمان مستقلاً عن الأشياء التي تدوم فلا يمكننا أن نعلل لماذا خلق الله العالم في اللحظة التي خلقه فيها . والحل حسب ليبنتز الزمان وآناته المتتالية وجد مع الخلق . ويذهب دوهامل إلى أن فكرة الزمان والفضاء مجرد أفكار وليسا بأشياء حقيقية . ويعتبر برجسون الزمان الآلي المتجانس ، زمان الساعات عبارة عن اقحام فكرة المكان أو الامتداد في صميم فكرة الزمان ، فبسبب الحركة نتصور الديمومة – وهي الزمان الحقيقي عنده في مقابل الزمان الآلي – على غرار المكان فنتصور أن هناك زماناً متجانساً ، وينقسم إلى آنات ، ويتصرم .

---

(١٨٤) عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي . بيروت ١٩٧٣ . ص ٤٨ حيث يقول : بثلاثة مذاهب رئيسية عند السالفين في الزمان : المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو ، والمذهب النقدي أو المتصل بنظرية المعرفة الذي أقامه «كنت» ثم المذهب الحيوي «برجسون» . هذا في الفلسفة ، أما في الفيزياء فمذهبان : المذهب المطلق يمثله نيوتن ، والمذهب النسبي يمثله اينشتين.

(١٨٥) غارودي : كتابه السابق – ص ٢٨٨ – ٢٩٠ .

٢ - **الحل الموضوعي** : يمثل ذلك نيوتن : الزمان والمكان لهما وجود مستقل عن المادة ولكنه موضوعي . انهما مطلقان . هاهنا التصور مادي ميكانيكي ، انه يفصل بين الزمان والمكان والمادة ، كلا عن الآخر. الزمان والمكان مستقلان عن المادة المتحركة ، ولا يتبدلان اطلاقاً ، ومطلقان . وقد عُلّلَ هذا الفصل بين الزمان والمكان فيما بعد في نظرية «التأثير عن بعد». وكذلك يذهب ديكارت وسبينوزا[١٨٦] إلى أن الزمان والفضاء حقيقتان ، وليسا فعل الذهن . لقد اعتبر ديكارت الذي اهتم بالمكان أكثر من الزمان ، المكان جوهراً ، بينما اعتبر الزمان حالة ، واعتبر اسبينوزا الزمان — مع انه ظاهرة مضطربة — إلا أنها أو انه كامن في تكوين المونادذاته ينتقل من مدرك إلى آخر.

انهما مظهران للوجود القائم بذاته الأزلي الابدي . ومع اختلاف في التصور ، يمكن اعتبار الزمان الحقيقي عند برجسون الذي هو الديمومة الواقعية ، والتدفق والسيلان دون وقفات أو آنات ، الزمان الباطني لتجربتنا وليس زمان الساعات ، أقول يمكن اعتبار هذا الزمان ليس فقط موضوعياً — نشوهه نحن بتصورنا له على أساس مكاني ، وآلي وذي وقفات — بل هو المادة التي ضنع الواقع منها ذاته ، انه كل ، ولا انفصام بين الآنات فيه ، مثل سماعنا لحناً فهنا اتصال كامل ، لا تقضٍّ فيه ، ولا ماضٍ ولا مستقبل ، عموماً لا أجزاء فيه ويجمع أكثرية الباحثين على أن انشتاين في نظريته النسبية ، يفهم الزمان فهماً موضوعياً خالصاً . فالزمان والمكان مطلقان ، لا بالمعنى السابق عند نيوتن ، بل بمعنى أن كل شيء مكاني زماني ، فهما مطلقان بالمعنى الفلسفي ، ولكنهما نسبيان فيزيائياً — أي يتوقفان على خصائص المادة المتحركة . ويذهب انشتاين إلى أن العلاقات المكانية والزمانية الواردة في الميكانيك التقليدي ليست صالحة إلا من أجل الحركات ذات السرعات الصغيرة بالنسبة إلى سرعة الضوء ، وبالتالي لا يمكن اعتبارها خواصاً شاملة للمكان والزمان . ان هذه العلاقات المكانية الزمانية ترتبط بالسرعة . إن الأهمية الفلسفية لنظرية النسبية العامة تتلخص بأنها أعطت لوحة فيزيائية ملموسة عن تبعية خواص المكان والزمان للمادة ، وذلك باكتشافها الرابطة المباشرة بين قياسات الفضاء الرباعي الابعاد وحقل الجاذبية العامة ، كما انها بينت باكتشافها تابعية الفضاء المكاني الزماني لتركيز الكتل ، الطابع المحدود للمفاهيم التقليدية عن تجانس الفضاء ، ورتابة الزمن . إن نظرية النسبية العامة قد أظهرت هذه الرابطة بين الفضاء والزمن كنتيجة لتابعية خواص الفضاء المكاني الزمني لتوزيع المادة وحركتها .

وتتبنى المادية الديالكتيكية المفهوم الموضوعي للزمان ، على أساس انه أحد المظاهر الموضوعية لوجود المادة . وتتبنى مطلقية ونسبية انشتاين السابقة ، وان كانت النظرية الديالكتيكية

---

(١٨٦) في عرضنا لهذه المذاهب وممثليها لن نشير إلى مصادرهم المباشرة ، لكثرتها ، ونكتفي بالاحالة على المصادر العامة السابقة سبيركين ص ٣٦ — ٣٨ ، وكونستانتينوف ص ١٠٦ — ١٠٧ ، وألبير نادر ص ١٢٩ فما بعد ، ص ٦٩ — ٧٠ ، وغارودي ص ٢٨٨ — ٢٩٠ ، وزكريا ابراهيم ص ٥٧ فما بعد ، وجان فال ص ١٥٥ — ١٥٦ .

عن الزمان والمكان سبقت انشتاين بكثير[١٨٧] ، وقد سبق أن أشرنا إلى خطوط نظرتها العامة هذه فيما تقدم .

أما فيما يخص علاقة الزمان بالآن أو مكونات الزمان فيلخصها جان فال تلخيصاً جامعاً في ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول : الزمان يتألف من آنات : يمثل ذلك الفيثاغورية وبعض فلاسفة العرب – ولعله يقصد أصحاب النظرية الذرية من معتزلة وأشاعرة والمتكلمين عموماً وبعض الفلاسفة[١٨٨] القائلين بالذرة – وكذلك وإلى حد ما ديكارت وجيمس . فيذهب ديكارت الذي لم يقبل نظرية أرسطو أو أفلاطون ، وإن كان أبقى فكرة الأبدية الافلاطونية التي هي عند أفلاطون خارج الزمان ، ولكنها عند ديكارت متضمنة في الآن ، في اللحظة ، أقول يذهب ديكارت إلى أن الشعور الكامن بالابدية ، هو الشعور بالآن . المهم عنده ليس الزمان ، بل الآن ، فانتقال الضوء ، وحدس الكوجيتو ، وخلق الله لذاته تحدث ليس في زمان بل في الآن ، وديكارت هنا يهرب من الزمان – كما يقول جان فال – إلى الآن ، لأن الزمان متصل بالذاكرة التي قد لا تكون معصومة من الخطأ ، ولأن الحقيقة لا تدرك عنده إلا اعتماداً على الحدس الذي لا يستغرق زماناً ، ويضيف جان فال اننا نجد التأكيد على الآن عند كيركجورد ، ونيتشه مع اختلاف معنى الآن عندهما : الأول عنده الآن بمعنى ديني : أي الآن الذي يتجسد فيه الله ويصبح اللامتناهي متناهياً ، والثاني يقترن الآن عنده بشعورنا بالعود مراراً حسب نظريته في العود الابدي . ونجد اهتماماً بالآن كذلك عند بروست واندريه جيد وفرجينا وولف[١٨٩] .

والمذهب الثاني : الزمان شيء متصل لا يتألف اطلاقاً من آنات ، يمثل ذلك برجسون ومواضع عند جيمس كذلك .

والمذهب الثالث : الآنات ليست مكونات الزمان ، بل عناصر يمكن تحليله اليها برغم عدم كونها من مكوناته . يتضح ذلك عند أرسطو[١٩٠] ولاينتز . ويرى جان فال أن المذهبين الثاني والثالث يسيران معاً في مقابل المذهب الأول[١٩١] . وإذا كنا انتهينا من هذا العرض ، سنؤجل المقارنات بين طبيعة المعالجة الحديثة والقديمة إلى نهاية عرض المذاهب القديمة في الزمان .

---

(١٨٧) انجلز : انتي ، دوهرنغ ، السابق ص ٥٩ فما بعد .

(١٨٨) التفاصيل عن هذا المذهب : بنس : مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة . القاهرة ١٩٤٦ : الكتاب كله .

(١٨٩) جان فال : ص ١٥٩ – ١٦٠ .

(١٩٠) سنوضح راي أرسطو . واشارات فال غير كافية .

(١٩١) جان فال ص ١٥٨ – ١٥٩ ولمزيد من التفاصيل ، بالاضافة إلى الكتب السابقة ، ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية . ترجمة د. فؤاد زكريا . القاهرة ١٩٦٨ ، الفصل التاسع . وزكريا ابراهيم : برجسون . القاهرة ١٩٥٦ . ص ٥٧ فما بعد . وبدوي – السابق – ص ١٣٩ فما بعد .

الفصـــل الخامس

المذاهب القديمة في الزمان حسب نقل مؤرخي الفلسفة القدامى

ربما يكون غريباً أنني سأبدأ في ذكر ما تثبته الكتب الإسلامية المتأخرة نسبياً كالشيرازي والجرجاني والرازي المتكلم، لأعود بعدها إلى ما تذكره الكتب المتقدمة مثل أفلوطين وأرسطو الخ. وعذري أن الكتب المتأخرة جامعة، ومحددة ومصفاة، إن صح التعبير، أو لنقل ناضجة.

أولاً: حسب الشيرازي: يذكر الشيرازي عن «شفاء» ابن سينا جملة مذاهب، ثم يضيف اليها مذاهب أخرى مما استحدث بعد ابن سينا. يقول الشيرازي: «ذكر الشيخ في الشفاء أن من الناس:

١ - من نفى[١٩٢] وجود الزمان مطلقاً.

٢ - ومنهم من اثبت له وجوداً لا[١٩٣] على انه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على أنه أمر متوهم.

٣ - ومنهم من جعل له وجوداً لا على أنه أمر واحد في نفسه بل على أنه نسبة ما على جهة ما لامور - أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل أن الزمان مجموع أوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر، أي عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس وحضور انسان.

٤ - ومنهم من وضع له وجوداً وحدانياً على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته.

٥ - ومنهم من جعله جوهراً جسمانياً هو نفس الفلك الاقصى.

٦ - ومنهم من عدّه عرضاً فجعله نفس الحركة.

٧ - ومنهم من جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات.

٨ - ومنهم من جعل عودة الفلك زماناً، أي دورة واحدة. فهذه هي المذاهب المسلوكة

(١٩٢) الترقيم من عندي.
(١٩٣) في الأصل: إلاّ.

في الأعصار السابقة في ماهية الزمان التي أحصاها في الطبيعيات»[١٩٤] . ويضيف الشيرازي .

٩ - مذهب أبي البركات البغدادي الذي «ذهب إلى أن الازمان مقدار الوجود»[١٩٥] .
ويوضح الشيرازي أن المذهب الثالث هو مذهب الاشاعرة من المتكلمين . وأن المذهب الرابع فهم منه البعض بأن الزمان هو وجود مفارق وهو واجب الوجود بذاته ، وهذا مذهب جمع من متقدمة الفلاسفة . وفهم عند آخرين افلاطون واشياعه «انه من الطبائع الامكانية (أي انه ممكن لا واجب بذاته) ، لكن لا على أن يعتريه تعلق بالمادة بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة .. ومشرع الفريقين استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدة أصلاً ، ما لم يعتبر نسبه ذاته إلى المتغيرات ، فليس ذاته ، إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغييرات لم يكن فيها إلا الدوام والسرمد . وان حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة ، بل من قبل تلك المتغيرات . ثم إن اعتبرت نسبة إلى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد ، وان اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر ، وان اعتبرت نسبته إلى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان»[١٩٦] .

١٠ - ويضيف مذهباً عاشراً هو مذهب المتوقفين المتحيرين مثل فخر الدين الرازي[١٩٧] .

١١ - ثم مذهب أرسطو نفسه أن الزمان هو مقدار[١٩٨] الحركة . وواضح أن المذهب الخامس هو مذهب الشيرازي نفسه ، كما سنوضح فيما بعد .

أما المذاهب في الآن وتعلقه بالزمان ، فان ما ينقله الشيرازي هنا ، هو حرفياً ما يذكره فخر الدين الرازي ، وسيأتي[١٩٩] .

ثانياً - حسب المواقف للايجي بشرح السيد الجرجاني : قبل أن يذكر الايجي المذاهب يذكر أن المتكلمين انكروا الزمان ويورد لهم حجتين ، والردودعليهما[٢٠٠] ثم حجج الحكماء على وجود الزمان بوجهين ، ثم الردود عليها[٢٠١] ثم يذكر المذاهب في المقصد الثامن بعنوان : في حقيقة الزمان ، وهي أي المذاهب :[٢٠٢] (احدها قال بعض قدماء الفلاسفة) أي الزمان

---

(١٩٤) الشيرازي. الاسفار الأربعة. ج ٣ سفر أول طهران ١٣٨٣ ص ١٤١ - ١٤٤ .
(١٩٥) كذلك. ص ١٤٤ .
(١٩٦) الشيرازي ص ١٤٤ - ١٤٥ ، ويوضح الرازي مثل هذا في رده على أرسطو كما يخبرنا الشيرازي ص١٤٦ .
(١٩٧) شيرازي ص ١٤٥ ، وسنوضح مذهب الرازي فيما بعد. (١٩٨) شيرازي ص ١٤٥ .
(١٩٩) شيرازي - فصل ٣٦ في حقيقة الآن ص ١٦٩ ، ١٧٣ - ١٧٤ .
(٢٠٠) المواقف وشرح الجرجاني وآخرين عليه. اسطنبول ، ١٢٨٦ . ص ٤٦١ - ٤٦٧ .
(٢٠١) كذلك المواقف ص ٤٧٣ . (٢٠٢) ما بين قوسين متن الايجي والباقي شرح الجرجاني.

(جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجباً بالذات ... (**وثانيها**) أي ثاني المذاهب في حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) أي بكل الاجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان كما أن الزمان محيط بها أيضاً.. (**وثالثها**) انه حركة الفلك الأعظم ...) ... (**ورابعها**) وهو المشهور فيما بين القوم (ما ذهب اليه أرسطو من أنه مقدار حركة الفلك الأعظم ...) ... (**وخامسها**) أي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم ازالة لابهامه (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وإنما يتعاكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلاً (متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس إن كان) المخاطب الذي هو السائل (مستحضراً لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضراً لمجيء زيد كما دلّ عليه سؤاله (ثم إذا قال غيره: متى اطلع الشمس؟ يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضراً لمجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) أي ولأن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة) إلى أقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقول القارئ لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب) وتقول (الحرة لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة) ويقول (الصبي ينطبخ البيض إذا عددت ثلثمائة) ... (وعلى هذا كل) من الأقوام (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده يقدّر غيره)[٢٠٣].

ثالثاً – حسب فخر الدين الرازي: يذكر مذهبين رئيسيين: أولاً: من ينكر وجود الزمان، ويورد خمسة أدلة لذلك مع رد ابن سينا عليها، ومواقف الرازي من كليهما، لصالح وجود الزمان[٢٠٤]. ثانياً – المثبتون للزمان ومذاهبهم مع أدلتها، ثم يورد أدلة مثبتي الزمان وهي حجتان مع الشكوك عليها والرد على الشكوك[٢٠٥].

ومذاهب المثبتين للزمان عنده قسمان كبيران أيضاً:

(أ) من يقول انه[٢٠٦] جوهر، وهؤلاء منهم من يقول انه واجب الوجود (أ – ١). ومنهم من يقول انه هو الفلك (أ – ٢).

(ب) من يقول انه عرض وهؤلاء منهم من يقول انه الحركة (ب – ١)، ومنهم من يقول هو عرض غير الحركة (ب – ٢). ثم يورد أدلة كل من أ – ١، أ – ٢، ب – ١ ويرد عليهم لصالح ب – ٢[٢٠٧].

---

(٢٠٣) النص طويل، وفيه أدلة كل، والرد عليهم. ص٤٧٢ – ٤٧٨، وهي في الغالب تكرار لأقوال وردود فخر الدين الرازي، مع اضافة رد الشيرازي. على المذهب الرابع، بينما يتبنى صاحب المباحث – الرازي – المذهب الرابع. وسنورد التفاصيل في عرض مذهب الرازي.

(٢٠٤) الرازي: المباحث المشرقية. طهران ١٩٦٦، ج ١ ص ٦٤٢ – ٦٥١.

(٢٠٥) الرازي – المباحث المشرقية. ج ١ ص ٦٥٤ – ٦٥٨.

(٢٠٦) الترقيم من عندي.

(٢٠٧) المباحث ج ١ ص ٦٥١ فما بعد.

وقيمة الادلة هنا تأريخية . ولا تعبر عن رأيه النهائي ، حيث انه يفضل مذهب أفلاطون ، وهو أن الزمان جوهر ، كما سنرى . ولذلك نورد هنا هذه الادلة لدلالتها العامة على المذاهب ، مؤجلين عرض رأيه النهائي فيما بعد عند عرض مذهبه :

١ — **يورد حجة أ — ١** أي أن الزمان جوهر مجرد هو واجب الوجود لذاته : لأن الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال ، وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود . وبيان ذلك : أننا لو فرضنا عدم الزمان كان عدمه لا محالة بعد وجوده ، وتلك البعدية بعدية زمانية ، فهو موجود عندما فرض معدوماً ، فاذا فرض عدمه يوجب لذاته وجوده ، وذلك محال ، فقد لزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال ، فهو واجب الوجود لذاته ، فثبت انه جوهر قائم بنفسه غني عن الموضوع . ثم الحركة ان حصلت فيه ووجدت لأجزائها اليه نسبة تسمى زماناً ، وإن لم توجد الحركة فهو الدهر . **ويرد على الحجة** بأن الزمان متقض والا لكان الشيء الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمان الطوفان ، وحينئذ لا يكون شيء من الأشياء قبل شيء ، وكل ذلك يدفعه الحس . والمنقضي ليس واجب الوجود لذاته ، لأن واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم فضلاً عن أن يكون تقضيه[٢٠٨] وسيلانه واجباً . وواضح أن أصل هذا الدليل موجود عند أرسطو واتباعه ، دون أن ينتجوا عنه أن الزمان جوهر أو واجب الوجود ، بل هو عرض عندهم للمتحرك وللحركة[٢٠٩] .

٢ — (أ — ٢) الزمان جسم هو الفلك . دليلهم : أن كل شيء في الزمان ، وكل شيء في الفلك . ورده : لا يقتضي هذا أن يكون الزمان فلكاً ، بل يقتضي أن يكون بعض ما في الزمان موجوداً في الفلك . على أن المقدمة الكبرى كاذبة فان الفلك شيء ، وليس في الفلك .

٣ — (ب — ١) الزمان عرض وهو نفس الحركة : لهم حجتان : احداهما أن الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل ، والحركة كذلك . ورد الرازي : ان الموجبتين في الشكل الثاني لا تنتجان ، لصحة اشتراك المختلفان في بعض الأمور . وثانيهما : قالوا : إن مَنْ لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان ، كما في حق أصحاب الكهف ، وكذلك المتمادي في النظر يستقصر الزمان لا محالة لانمحاء الحركة عن ذهنه ، وبالعكس المغتم يستطيل الزمان لبقاء أثر الحركة في ذهنه . ورد الرازي : : انه لا يلزم من ملازمة الزمان والحركة في بعض المواضع اتحادها . ويورد أربعة فروق بين الزمان والحركة :

---

(٢٠٨) المباحث. ج ١ ص ٦٥١ — ٦٥٢.

(٢٠٩) سنوضح ذلك في عرض مذهب أرسطو.

الأول : انه قد تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ منها ، ولا يكون زمان أسرع من زمان ولا أبطأ ، بل أطول وأقصر.

الثاني : انه قد تكون حركتان معاً ، ولا يكون زمانان معاً.

الثالث : ان الحركتين المختلفتين قد تتحدان في الزمان.

الرابع : إن الزمان يصلح أن يوجد فيه جزء من أجزاء الحركة السريعة والحركة لا تصلح لذلك ، فانه يقال : السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقصر ، ولا يصح أن يقال في حركة أقصر[٢١٠].

أما عن «الآن» وعلاقته بالزمان ، فيكرس لهما الفصل السابع والستين في حقيقة الآن ، والفصل السبعين وهو هنا يقتصر على عرض تصورين للزمان متكاملين ، وهما تصور أرسطي بحق بمعنى ان الزمان متصل والآن القاطع ، كحد أو بداية ونهاية هو تصوري وليس جزءاً من الزمان . وأما الان الذي يسيلانه يكون الزمان . فهو جزء من الزمان بمعنى الكون في الوسط مثل الحركة[٢١١] وسنوضح ذلك في عرض مذهب أرسطو.

رابعاً : المذاهب حسب أبي البركات البغدادي : المذاهب كلها عنده ثلاثة . وكلها تتفق على وجود الزمان. أما احتمال عدم وجود الزمان ، فيرده ابتداء ببداهة العقول[٢١٢] والمذاهب الثلاثة هي :

(أ) انه جوهر.

(ب) انه عرض : هو الحركة . أو أنه مقدار الحركة ، أو أنه عرض موجود في الأذهان.

(ج) انه ليس جوهراً ولا عرضاً . والبغدادي يورد أدلة كل فريق وموقفه هو منها . وواضح انه يذهب إلى أنه جوهر ، هو استمرار الموجود نفسه أو هو مدة[٢١٣] الوجود نفسه . وبما أن انتصاره للمذهب.

(أ) هو قوام مذهبه ، فسنؤجل عرض أدلته وردوده إلى عرض رأيه.

---

(٢١٠) مباحث ص ٦٥٢ – ٦٥٣.

(٢١١) كذلك ص ٦٧٠ – ٦٧٥.

(٢١٢) أبو البركات البغدادي – المعتبر في الحكمة – حيدر آباد ، ١٣٧٥ ج ٢ ص ٦٩ ، ج ٣ ص ٣٦.

(٢١٣) كذلك ج ٢ ص ٧٣ – ٧٧.

أما في موضوع الآن فنجد عنده شبهاً بما نقلناه عن جان فال : يقول المذاهب في الآن ثلاثة (٢١٤) :

١ - إن الآن هو الجوهر الفرد ، وان الزمان يتكون منها ، وانه لذلك كم منفصل ، وإن حقيقة الزمان هو الآن ، وإن الآن شيء حقيقي ، هو جوهر الزمان وهو موقف أصحاب الذرة من المتكلمين دون أن يذكرهم .

٢ - الزمان ليس متكوناً من الآن ، والآن وهمي والزمان متصل . وهو هنا يعرض مذهب أرسطو في الآن دون أن يذكره.

٣ - إن الزمان قار وثابت ، والتبدل ليس فيه ، بل في المتبدلات المتغيرات بالقياس عليه . والآن هنا بمعنى الدهر والسرمد ، والثبات الدائم (الآن بمعنى افلاطوني كما سنرى) في عرض مذهب افلاطون . وسنوضح المعنى الثالث عند عرض رأي أبي البركات .

خامساً - بحسب ابن رشد : مع أن ابن رشد لا يذكر المذاهب في شكل مفصل ومقصود ، بل من خلال اثبات رأيه وهو رأي ارسطو نفسه في الزمان (٢١٥) بلا زيادة ، فانه يذكر : من يعتبر الزمان عرضاً هو الحركة ويرد عليه (٢١٦) ، ومن يعتبر الزمان هو مقدار الحركة ، وهو رأيه ، ومن يعتبره جوهراً (٢١٧) ويرفضه . كما أن ابن رشد ، لا يذكر مذهب نفاة الزمان ، لأن وجوده عنده أمر بديهي (٢١٨) .

وفي موضوع الآن : يرفض أن الزمان مكون من جواهر فردة ، أو أن الآن وجودي ، ولا ينقسم (٢١٩) . ويورد حجة الحركة والسرعة - كما سنوضح في عرض مذهبه - وعنده أن الزمان متصل وليس منفصلاً . ويفهم الآن بالمعنيين اللذين (٢٢٠) ذكرتهما عند الرازي .

سادساً : المذاهب حسب مصادر اسلامية متفرقة : يذكر الازرقي جملة مذاهب في الزمان ، كنا قد نقلنا بعضها في المعنى اللغوي فيما تقدم من هذا البحث ، والمذاهب هي :

---

(٢١٤) الترقيم من عندي.

(٢١٥) ابن رشد : رسائل ابن رشد - السماع الطبيعي . حيدر آباد ١٣٦٦ ، ص ٤٦ ، فما بعد ،

(٢١٦) كذلك ص ٤٧ .

(٢١٧) ابن رشد - رسائل - ما بعد الطبيعة . ص ٤٠ .

(٢١٨) سماع ص ٤٦ ، ١١١ .

(٢١٩) سماع ص ٧٦ ، ٧٩ .

(٢٢٠) كذلك ص ٧٦ - ٧٩ .

١ – إن الزمان هو دوران الفلك .

٢ – انه حركات الفلك[٢٢١] .

٣ – انه مدة تعدها حركة الفلك بالمتقدم والمتأخر . «قال والعدد على ضربين : عدد يعد غيره وهو ما في النفس وعدد يعد بغيره ، والزمان مما يعد بغيره ، وهي الحركة لانه على حسبها وهيئتها وكثرتها وثباتها . وانما صار عدداً من أجل الأول والآخر الموجودين في الحركة . والعدد فيه أول وآخر . فاذا توهمنا الحركة توهمنا الزمان ، وإذا توهمنا الزمان توهمنا الحركة ، وانما صار عدد حركة الفلك دون غيرها لانه لا حركة اسرع منها ، وانما يعد الشيء ويذرع ويكال بما هو أصغر منه . قال والزمان عدد ، وإن كان واحداً ، لأنه بالتوهم كثير فيكون أزمنة بالقوة والوهم لا بالوجود والعمل» . وعنده أن هذا يقارب ما حكاه أبو القاسم عن معنى الزمان عند أبي الهذيل من أنه مدى ما بين[٢٢٢] الأفعال . وهذا هو رأي الاسكندر الافروديسي بنقل حنين بن اسحاق[٢٢٣] .

٤ – الزمان – عند بعض المتكلمين – تقدير الحوادث بعضها ببعض[٢٢٤] .

٥ – الزمان ليس بجسم ولا عرض ، بل هما أي الزمان والمكان مطلقان ، وجوهران قائمان بنفسيهما ، وهو مذهب[٢٢٥] محمد بن زكريا الرازي . ولكن الأزرقي في الواقع يعرض صورا متعددة للقائلين بأن الزمان جوهر ، أحدهما هو مذهب الرازي ، والآخر : هو أنه كما حكى بعضهم عن قوم من الأوائل «أن الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال ، وذلك أن ليس من عاقل إلا ويجد ويتصور في عقله وجود شيء للأجسام بمنزلة الوعاء والقراب ووجود شيء يعلم المتقدم والمتأخر ، وأن وقتنا ليس هو وقتنا الذي مضى ولا الذي يكون من بعد ، بل هو شيء بينهما ، وأن هذا الشيء هو ذو بعد وامتداد . وقال قد توهم قوم أن الخلاء هو المكان وأن الدهر هو الزمان ، وليس الأمر كذلك باطلاق ، بل الخلاء هو البعد الذي خلا منه الجسم ويمكن أن يكون فيه الجسم . وأما المكان فالسطح المشترك بين الحاوي والمحوّى . وأما الزمان فهو ما قدّرتهُ الحركة من الزمان الذي هو المدة غير المقدرة ،

---

(٢٢١) الأزرقي : الأزمنة والأمكنة . حيدر آباد ، ١٣٣٢ ، ص ١٤٠ .
(٢٢٢) انظر المعنى اللغوي أعلاه .
(٢٢٣) الأزرقي ص ١٤١ .
(٢٢٤) انظر المعنى اللغوي أعلاه .
(٢٢٥) الأزرقي . ص ١٤٤ – ١٤٥ .

فصرفوا معنى الزمان والمكان المضافين إلى المطلقين وظنوا انهما هما . والبون بينهما بعيد جداً ، لأن المكان المضاف هو مكان هذا المتمكن . وإن لم يكن متمكن لم يكن مكان . والزمان المقدر بالحركة يبطل أيضاً ببطلان المتحرك ويوجد بوجوده ، إذ هو مقدر حركته . فأما المكان باطلاق فهو المكان الذي يكون فيه الجسم وان لم يكن .

والزمان المطلق هو المدة قدّرت أو لم تقدر ، وليست الحركة فاعلة المدة ، بل مقدرتها ، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه . قال : فقد بان انهما ليسا عرضين ، بل جوهرين ، لأن الخلاء ليس قائماً بالجسم ، لأنه لو كان قائماً به ، لبطل ببطلانه ، كما يبطل التربيع ببطلان المربع . فان قال قائل : إن المكان يبطل ببطلان المتمكن ، قيل له أما المضاف فانه كذلك ، لأنه انما كان مكان هذا المتمكن ، فأما المطلق فلا ، الا ترى أن لو توهمنا الفلك معدوماً ، لم يمكنا أن نتوهم المكان الذي هو فيه معدوم بعدمه ، وكذلك لو أن مقدار مدة سبت كان ، ولم يُقدرْ مدةُ يوم آخر ، لم يكن في ترك التقدير بطلان مدة ذلك اليوم الذي لم يقدر ، بل التقدير نفسه ، فكذلك ليس في بطلان الفلك أو في سكونه ما يبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة والدهر . فقد ينبغي انهما جوهران ، لا عرضان ، إذ كانا ليسا بمحتاجين إلى مكان ولا إلى حامل ، فليسا إذا بجسم ولا عرض ، فبقيا أن يكونا جوهرين »[226] .

«وزاد على هذا الوجه بعضهم فقال : طبيعة الزمان من تأكيد الوجود في ذاتها وقوة الثبات في جوهرها بحيث لا يجوز عدمها رأساً ، ولم تكن قط معدومة أصلاً ، فلا بدء لها ولا انتهاء، بل هي قارّة أزلية »— ألا ترى أن المتوهم لعدم الزمان لم يخلص له وهمه إلا إذا ثبت مدة لا زمان فيها ، والمدة هي الزمان ، فالزمان من الواجبات الأزليات ، لا الممكنات[227] ، «فهذا ما حكي عن الأوائل ، وابن زكريا المتطبب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ، ولم يبين بيانهم ، ولا بلغ غايتهم ، فلذلك جعل تابعاً لهم » . هذا هو نص الأزرقي ، ومنه يتبين أن الذين يقولون بأن الزمان جوهر ، وليس بجسم ولا بعرض ، فريقان : فريق يعتبر الزمان والمكان جوهرين أزليين مع الله ، وفريق ، يعتبر الزمان واجب الوجود . والحقيقة ، أن ما ساقه الازرقي من صور هذا المذهب لا يرقى إلى القول إن الزمان أو المدة هو الواجب الوجود بذاته ، كما نقلنا عن الشيرازي وسواه . وجميع صور المذهب بنقل الازرقي

---

(٢٢٦) الأزرقي . ص ١٤٨ – ١٤٩ .

(٢٢٧) ما بين شارحتين بتصرف وليس نصاً .

تؤدي إلى أن الزمان أزلي أبدي ، وجوهر مطلق ، لا تعلق له بالحركة أو بالأجسام ، بل هذه تكون ذات زمان بالقياس اليه ، والتغير يحصل فيها ، وكذلك العدد ، لا فيه ، وهو موجود حتى لو لم يوجد أي جسم أو متزمن .

٦ – ويقول ان بعض المنطقيين ذكر أن الزمان لا حقيقة له ، وهو في الحقيقة معدوم الذات ، «واحتج بأن الوجود لشيء إما أن يكون بعامة أجزائه كالخط والسطح ، أو بجزء من أجزائه كالعدد والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس يوجد بعامة أجزائه : إذ الماضي منه تلاشي واضمحل[٢٢٨] والغابر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضاً ان يكون وجوده بجزء من اجزائه : إذ الآن في الحقيقة هو حد الزمانين وليس بجزء من الزمان ، وكيف يجوز أن يعد جزءاً ، ولسنا نشك أن حقيقة الجزء هو أن يكون مقداراً له نسبة إلى كلّه ، كأن يكون جزءاً من مائة ... ، فإما أن يتوهم جزءاً على الاطلاق غير مناسب لكله ، فممتنع محال . وليس الآن في ذاته بذي قدر مناسب لما يفرض من الزمان الآتي والماضي ، ولو وجد له قدر ما ، لصلح أن يجعل قدره عياراً يمسح به الكل ، حسب جواز ذلك على كافة ما يعد جزءاً من الشيء ، وإذا لم يكن الآن في جوهره ذا مقدار أصلاً ، والجزء من الشيء لا يجوز أن يعرى من المقدار ،فليس الآن بجزءمن الزمان ،وإذا كان الأمر على ذلك ،فالزمان إذاً ليس يصح وجوده ، لا بعامة أجزائه ولا ببعض أجزائه ، وإن شيئاً يكون طباعه بحيث لا يوجد بأجزائه كلها ، ولا ببعض منها فمن المحال أن يلحق بجملة الموجودات . وإذا كان ذات الزمان غير موجود أصلاً ، فليس بجائز أن نعدّه في الكميات ، فان ما لا وجود له ، لا آنية له ، والذي لا آنية له لا يوصف بوقوعه تحت شيء من المقولات .

هذه هي المذاهب بنقله ، ويرد على المذاهب كالآتي :

١ – من قال انه الفلك أخطأ ، لأن الافلاك كبيرة – ويصح أيضاً كثيرة[٢٢٩] – في الحال ، وليست الأزمنة كبيرة – أوكثيرة – في الحال ، لأن الزمان ماضٍ ومستقبل وحاضر ، والفلك ليس كذلك .

٢ – ومن قال حركات الفلك هي الزمان ، فهو غلط ، لأن أجزاء الزمان إذا توهمت كانت زماناً ، وأجزاء الحركة المستديرة إذا توهمت ، لم تكن حركة مستديرة ، ولأن الحركة في المتحرك وفي المكان الذي يتحرك اليه المتحرك ، والزمان ليس هو في المتحرك ولا في المكان الذي يتحرك اليه المتحرك ، بل هو في كل مكان ، ثم قد يكون حركة اسرع من حركة ... والبطء

---

(٢٢٨) الصحيح : القادم . وليس الغابر .

(٢٢٩) قراءة ثانية مني .

والسرعة لا يكونان في الزمان ، لأن الحركة السريعة هي التي تكون في زمان يسير ، والبطيئة هي التي تكون في زمان كثير»[٢٣٠] .

٣ – ويرد على رأي المتكلمين – وهو رقم (٤) أعلاه – القائل إن الزمان تقدير الحوادث ... بقوله : «إن هذا القائل جاء إلى فعلين وقعا في وقت واحد ، فعرف الوقت مرة بالاضافة إلى هذا وجعل الآخر موقتاً به ، ومرة بالعكس ، ولم يتعرض للزمان وكشف حده وضبطه ، وهذا كما يقال : حججت عام حج زيد ، وحج زيد عام حججت . ومن الظاهر أن العام غير الحجين ، وانهما انما وقعا فيه»[٢٣١] .

٤ – ويرفض مذهب من يقول إن الزمان جوهر ، فيرد على مذهب القائلين بقدماء خمسة أو أربعة ، الرازي أو سواه ونقده لعموم مذهب الرازي لاغرض لنا به هنا ، فهو يرفض قدماء مع الله ، ويعتبر اختصاص الله بالقدم[٢٣٢] دليل وجوده ، وبدونه لا يمكن الوصول إلى معرفة الله ، إذ هو غير ظاهر للعيان والحواس . وبالنسبة لقدم المدة والخلاء ، يقول الازرقي : ماذا يعمل – أي الرازي – بجوهر لا فاعل ولا منفعل ، ولا فعل له ولا انفعال ؟[٢٣٣]. وينكر الخلاء أو المكان الذي هو قبل الاجسام أو الخالي منها ، كما ينكر وجود مدة أو زمان بدون اجسام أو متزمنات ، والاحالة إلى مكان بدون متمكن أو مكان مطلق يبقى إذا ارتفع المتمكن ، وكذلك الاحالة إلى مدة مطلقة هي جوهر ، لا ترتفع بارتفاع العالم ، كلاهما احالة على شيء لا الادراك يثبته ، ولا الوهم يتصوره[٢٣٤] .

ويمكن الرجوع إلى «المعنى اللغوي» حيث ذكرنا هناك المذاهب حسب الاشعري : مذهب أبي الهذيل انه الفرق ما بين الأعمال ومذهب الجبائي ، انه حركة الفلك ، ومن قال انه عرض ، مع التوقف عما هو . وكذلك المذاهب حسب البلخي : انه حركة الفلك ؛ وهو قول المسلمين وكذلك مذهب أفلاطون ، ومذهب من قال الزمان ليس بشيء . وكذلك بحسب نقل الخوارزمي : مذهبان : مذهب انه لا توجد مدة خالية عن الحركة الا بالوهم ، ومذهب ان المدة هي الزمان المطلق لا تعدها الحركة ، وتوجد بدون الحركة وكذلك بحسب البيروني ،

---

(٢٣٠) الأزرقي ص ١٤٠ .
(٢٣١) الأزرقي ص ١٤٤ .
(٢٣٢) أوضحنا ذلك وسبب إصرار المتكلمين على أن القدم أخص صفة لله في كتابنا – بالانجليزية – السابق . القسم الثاني ، الفصل الأول ص ١٩١ فما بعد .
(٢٣٣) الأزرقي ص ١٤٤ – ١٤٥ .
(٢٣٤) الأزرقي ص ١٥٠ – ١٥١ .

حيث يذكر مذهب الرازي الطبيب في الزمان المطلق أو المدة أو الزمان المحدود التابع للحركة والاجسام ، ثم مذهب من أنكر الزمان ، ومذهب ثالث : إن الزمان جوهر قائم بذاته[٢٣٥] .

سابعاً : بحسب أوغسطين : المذاهب : الزمان هو الحركة عموماً ، الزمان هو حركة الشمس ، الزمان مقدار ، ومذهب أوغسطين انه مقدار ، ولكن ليس للحركة ، بل للذهن نفسه ، كما سنوضح في عرض مذهبه .

ثامناً : بحسب افلوطين : يذكر افلوطين في تساعياته ، في معرض شرح مذهبه هو ، ثلاثة مذاهب : الزمان هو الحركة ، أو انه المتحرك ، أو انه بعض مظاهر الحركة . أما مذهبه هو فهو أن الزمان جوهر لاعرض ، وهو حياة النفس الكلية ؛ وسنوضح مذهبه وموقفه من هذه المذاهب فيما بعد عند عرض مذهبه ومذهب اتباعه .

تاسعاً : بحسب نقل ارسطو : نجد عنده من ينفي الزمان وحججهم . ثم استناده هو إلى الحس لاثبات وجوده . ثم قول من يراه موجوداً ، والمذاهب حسب هؤلاء الاخيرين : انه الحركة ، أو انه الفلك ، أو انه دورة الفلك . وواضح ان حجج أصحاب هذه المذاهب لاثبات دعواهم سواء ، النفاة ، أو من يقول انه الحركة أو الفلك الخ في الكتب التي ذكرناها سابقاً ، حجج موجودة بشكل أو بآخر عند أرسطو ، وهو أحد مصادرها[٢٣٦] التي لا يشك فيها . أما عن الآن وعلاقته بالزمان ، فان ارسطو يتكلم عن الآن بمثل ما وجدناه عند الرازي المتكلم سابقاً ، أعني ان الزمان متصل ، وأن الآن هو باعتبارين وهمي ، وآخر يصنع الزمان بسيلانه . وينكر ارسطو أن الزمان مكون من آنات لا تنقسم ، أي ينكر النظرية الذرية . وحتى الحديث عن الآن بمعنى الاستمرار في الآن ، بمعنى الثبات ، والدهر ، أي اللازمنية ، نجد له أساساً عند أرسطو ، فيما يخص الله ، الذي هو فوق الزمان عنده أو لا زمني كما سنوضح في عرض مذهبه واتباعه .

هذه هي المذاهب بحسب نقل الناقلين ، منذ أرسطو حتى الشيرازي ، وإذا نظرناها ملياً نجد – إذا تركنا التكرار والفروق الطفيفة في عرضها – ما يلي :

١ – ان المذاهب الرئيسة هي :

(أ) من ينكر وجود الزمان ، ويعتبره وهمياً أو من عمل الذهن فقط . وذهب بعض هؤلاء إلى انه عرض ، للحركة وللمتحركات ، ولكنه من صنع النفس ، ولا وجود له بدون

---

(٢٣٥) انظر عن هؤلاء وكتبهم المعنى اللغوي قبلاً.

(٢٣٦) سنبينها عند عرض رأيه ، ونكتفي الآن بالاشارة «الطبيعة» مع شروح عربية قديمة عليها. تحقيق بدوي. القاهرة ١٩٦٤ ج ١ ص ٤٠٧ فما بعد وص ٤١٦ ، ٤٢٠ .

الأجسام والحركات من جهة، ولا بدون النفس الذي تتوهمه من جهة أخرى. ويمثل هذا الرأي: أوغسطين، والأزرقي، وابن حزم والغزالي، والكندي ومجموعة من المتكلمين. وسنوضح بعض الاختلافات فيما بين هؤلاء من خلال عرض آرائهم ضمن هذا المذهب.

(ب) من يعترف بوجود الزمان الموضوعي. وهؤلاء ينقسمون إلى: (ب-١) الزمان جوهر، سواء فهم انه واجب الوجود بذاته، أو فهم بمعنى القديم مع قدماء آخرين، أو فهم بمعنى انه المدة المطلقة لما هو ليس زمانياً، أو فهم بمعنى انه مدة وجود الشيء أي موجود كان ذلك الشيء. وكل هذا سيتضح عند عرض رأي أفلاطون وأتباعه، بدرجات، الرازي الطبيب، والبغدادي (أبو البركات)، والرازي المتكلّم. (ب - ٢) الزمان جوهر،هو حياة النفس الكلية، أفلوطين، الاخوان، والشيرازي وسيأتي البيان. (ب - ٣) الزمان عرض، وهو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر: أرسطو، ابن سينا، ابن رشد، كما سنوضح. وإذا اعتبرنا كلا من هذه مذهباً صار عندنا أربعة مذاهب رئيسة هي:

(أ) منكري الزمان، وانه وهمي.

(ب) انه جوهر، وله وجود موضوعي مستقل.

(ج) كذلك له وجود موضوعي وانه جوهر، ولكنه حياة النفس الكلية.

(د) كذلك له وجود موضوعي، ولكنه عرض ومقدار للحركة.

(هـ) يضاف إلى هذه مذاهب متفرقة: مثل مذهب التوحيدي، وأبي العلاء المعرّي، وابن تيمية.

وإذا نظرنا إلى هذه المذاهب بمنظار حديث، وجدنا أننا نعود مرة أخرى إلى المذهبين الكبيرين اللذين ذكرناهما عند الكلام عن المذاهب الحديثة في الزمان: أعني: المذهب المثالي، الزمان تصور ذهني، والمذهب الوجودي، ان الزمان له وجود موضوعي، وفيما عدا (أ) أعلاه، يمكن اعتبار بقية المذاهب مقرة بموضوعية وجود الزمان، وهذا في حد ذاته كبير الدلالة، على ان المذاهب القديمة والوسيطة، كانت في الأعم الأغلب، أقرب إلى التصور «الموضوعي» وللحس الشائع عند الناس عموماً، بوجود الزمان، أكثر مما نجد في الفلسفات الحديثة والمعاصرة، حيث حديثاً كثرت المدارس المثالية فيه برغم ان المدارس التي تقول بموضوعيته حديثاً، أكثر توفيقاً، وقوة، في التدليل على دعوى موضوعيته، بشكل لم يتيسر للأقدمين.

وهناك ملاحظات أخرى، على طبيعة المعالجتين القديمة والحديثة، والفروق بينهما سنرجئها إلى ما بعد عرض مذاهب الزمان القديمة التي انتهينا توا من تصنيفها. ولنبدأ بتفصيل هذه المذاهب وممثليها:

الفصـــل السادس
مذهب أفلاطون وأتباعه

١ – مذهب أفلاطون :

في محـاورة طيماوس[٢٣٧] Timaeus) نجد قصة أصل العالم بما في ذلك الزمان ، وقبل أن نورد النص الخاص بالزمان ، لا بد من تلخيص النقاط المهمة بأوسع مدى.

(أ) تتكلم القصة عن أن مادة العالم قبل تكون العناصر، كانت غير معينة (viewless nature and formless, all-Receiving) وتتحرك بدون اتساق ونظام[٢٣٨] (moving without harmony or measure, or order) : ومن حركتها الذاتية اتحدت ذراتها مكونة العناصر الأربعة ، وبقيت العناصر مضطربة هوجاء without method or measure كما نتوقع عندما يكون الشيء خلواً من الإله[٢٣٩] .

as we should expect for every thing when God is not in it.

(ب) ثم نظَّم الله هذه المادة على نموذج صانعه قدر الإمكان ، فصوَّر العالم حياً عاقلاً يحوي نفساً وعقلاً[٢٤٠] .

a living creature in very Truth possessing soul and reason by the providence of God

وجعله واحداً مثل الله الواحد ونموذجه الواحد[٢٤١] ، وكل ما يتكوّن فيجب أن يكون مادياً ، وحتى يكون ملموساً ومرئياً ، ركب الله جسم العالم من النار والتراب ، ولا بد من ثالث ورابع حتى يكون مزيجاً بين شيئين ، فوضع الماء والهواء في الوسط[٢٤٢] ، وعلى شكل كرة ـ متجانس ـ لا تصيبه آفة او شيخوخة[٢٤٣] .

He turned it of a rounded and spherical shape free from age and sickness

---

(٢٣٧) Plato: The Timaeus of Plato. Ed. R.D. Archer- Hind. New York 1973. 51 B.P. 179.

(٢٣٨) Tim: op.cit. 30. C. p. 93.

(٢٣٩) Tim: Op.cit. 53. C. P. 189.

(٢٤٠) Tim: Op.cit. 30. C.P. 93.

(٢٤١) Tim: op.cit. 31. 13-32 A.P. 96-97.

(٢٤٢) Tim: VII. 32. A.P. 97.

(٢٤٣) Tim: op.cit. 33. C.P. 101

(ج) وصنع الله نفس العالم – النفس الكلية – قبل جسم العالم. ونظراً لأهمية النتائج على هذا سأورد النص :

"God made soul in birth and in excellence earlier and elder than body, to be its mistress and governor; and he framed her out of the following elements in the following way. From the undivided and ever changeless substance and that which becomes divided in material bodies, of both these he mingled in the third place the form of Essence in the midst between the Same and the other" (٢٤٤)

ان هذا النص واضح في أن الله صنع النفس الكلية من جوهر غير منقسم ولا يلحقه التغير، ومن الجوهر الذي ينقسم أي الأجسام المادية ، ومن ماهية ثالثة بواسطة قهر الجوهر الذي لا ينقسم على أن يكوّن مع الجوهر الذي ينقسم ومع تلك الماهية مزيجاً واحداً ، صنع منه النفس الكلية ، وبقية النفوس الفلكية ، ثم صنع فيها كل ما هو جسمي (bodily) ..جعلها تحوي العالم المرئي وتتحرك حركة دائرية وتحرّك العالم معها.

وعلينا أن ننبه إلى أن صنع النفس الكلية جاء قبل صنع جسم العالم(٢٤٥) . ينبغي ألا نفهم أنه سابق على المادة غير المعينة ، إذ مجموع القصة ، وما ذكره سابقاً عن حالة العناصر الخلوة من الالهة والنظام الخ تستبعد مثل هكذا افتراض.

(د) والآن نأتي إلى موقع الزمن عنده. وأولاً نورد النص لأهميته ولاختلاف الشراح والدارسين حوله :

(x.)And when the father who **bigat it perceived** the created image of the eternal gods, that it had motion and life, he rejoiced and was well pleased; and **he bethought him to make it yet more nearly like its pattern.** Now whereas that is a living being like eternally existent, even so he essayed to make this all **the life to the best of his power.** Now so it was that the nature of the ideal was eternal. **But to bestow this attribute altogether upon a created thing was impossible, so he bethought him to make a moving image of eternity,** and while he was ordering the universe he made of eternity that abides in unity an **eternal image moving according to number, even that which we have named time. For whereas days and nights and months and years were not before the universe was created, he then deviled the generation of them long with the fashioning of the**

(٢٤٤) Tim: op.cit. 35 A.B.

(٢٤٥) Tim: op.cit. IX. 57 A.D.

universe. Now all these are portions of time, and "was" and "shall be" are forms of time that have come to be, although we wrongly ascribe them unawares to the eternal essence. **For we say that it was and is and shall be, but in verity "is" along belongs to it: and "was" and "shall be" it is meet should be applied only to "Becoming" which moves in time; for these are motions. But that which is ever changeless without motion must not become elder or younger in time neither must it have become so in the past nor be so in the future, nor has it to do with any attributes that becoming attaches to the moving objects of sense: These have come into being as forms of time, which is the image of eternity and revolves according to number..."** (٢٤٦)

وقبل أن نكمّل النص نلاحظ ، بصرف النظر عن تفسيرات الشراح والباحثين ، ان أفلاطون هنا يميز بين النموذج ، وبين الصورة التي هي شبيهة له ، بقدر الطاقة ، أي بقدر ما يمكن للمتكوّن ، أن يكون شبيهاً بما هو غير متكوّن ، فالنموذج غير زماني ، غير متغير ، هو دائماً في حاضر (IS) ، ولا يصح أن يقال «كان» أو «سيكون». نحن هنا أمام الأزلية (eternity) بمعنى الثبات والحضور الدائم واللازمنية ، أي مدة ما ليس هو متحرك ، أما صورته المتحركة - الزمان - فهي قرينة للحركة ، وألفاظ مثل «كان» و«سيكون» هي صور للزمان ، الذي هو صورة للأبدية ويتحرك وفقاً للعدد. اننا نؤكد هنا على نقطة هي ان أفلاطون يتكلم عن الزمان بمعنى محدد . انه الوجود في الحركة . أو هو مدة المتحركات . ولا وجود له بدون العالم المتحرك . ويبدأ معه . كما سيتضح من النص التالي حالاً . وسنرى ان تناسي هذه الحقيقة . يجعل البعض يخلط بين الزمان المتحرك (time) . وبين المدة لما ليس متحركاً بمعنى الـ(eternity) ولنقف عند هذا ريثما نتأمل النص التالي :

"XI. **Time then has come into being along with the universe, that being generated together,** together they may be dissolved, should the dissolution of them ever come to pass; **and it was made after the pattern of the eternal nature, that it might be as like to it as was possible. For the pattern is existent for all eternity; but the copy has been and is and shall be throughout all time continually.** So then this was the plan and intent of God for the generation of time;" (٢٤٧)

وفي هذا النص الزمان مكوّن ، له بداية مع العالم المكوّن ، وسيبقى معه ، ويفسدان ، ان فسدا ، معاً. والزمان صُنِع على مثال النموذج جهد الامكان ، والنموذج موجود في كل الأبدية ،

---

(٢٤٦) Tim: op.cit. X. 37 D - 38 B

(٢٤٧) Tim: op.cit. XI. 38 D.

بينما الصورة (the copy) ، أي الزمان «كان ، وكائن ، وسيكون ، خلال الزمان باستمرار» . وواضح هنا ان هذه هي طبيعة الزمان ، انه ماض وحاضر ومستقبل ، وتتابع هذه الحالات باستمرار ، في مقابل مفهوم المدة أو الدهر ، أي بمعنى الـ (eternity) أي بمعنى الأزلية الأبدية لموجود لا يتحرك ولا يتغير. وواضح هنا أن الزمان شيء مرتبط بالحركة وبالجسم المتحرك ، ولا وجود له قبلها ، وان كان – ليس الزمان – بل المدة والدهر ، التي للنموذج ، موجودة بدون بداية ولا نهاية . وهكذا لا نكون بعيدين عن تصور أرسطو الذي يميز بين ماليس في زمان في الأزلية والأبدية كالله وما هو أزلي ولكن أزليته زمانية ، مقترنة بالحركة والمتحرك ، والفرق ان أرسطو يضع العالم أزلياً ، وأفلاطون يضعه – أي المصنوع منه – لا مادته الأولى – ذا بداية . هذا إذا قبلنا بأن أفلاطون يضع للعالم المركَّب بداية – وهي مسألة مختلف عليها – كما سنرى ، ولكن على أي حال سواء كان العالم المصنوع مصنوعاً مع وجود الله ، أو مصنوعاً بعد أن سبقته حالة اللاصنع ، وحالة المادة الأولى غير المنظمة ، فان مدة هذا العالم هي الزمان ، الزمان ، المقترن بالحركة ، وبالأجسام . ونحن بهذا نكون على انسجام كامل مع المذاهب اللاحقة التي ترجع أصل قولها في الزمان إلى أفلاطون ، والتي تميز بين زمان مطلق ، أو دهر ، أو مدة غير معدودة ولا يلحقها العدد ، هي مدة ما ليس زمانياً أي الله . الخ ، وبين الزمان المحدود ، الذي يقيس الحركة ، أو تقيسه الحركة ، والذي يتساوق مع وجود العالم ، يبدأ معه وينتهي معه ان كان للعالم بداية ونهاية ، وللقارئ أن يعود إلى تقسيم المذاهب السابقة ، مذهب القائلين ان الزمان جوهر.

والآن ماذا يقول الشراح والباحثون حول ما تقدم : فيما يلي إيراد بعض ما وقعت عليه يدي من اجتهادات .

١ – يذهب (Archer—Hind) في ترجمته وتعليقاته لـ وعلى طيماوس إلى عدم الأخذ بالمعنى الحرفي لطيماوس ، وهو تحت تأثير الأفلوطينية المحدثة وشراحها ، يرى ان الله عند أفلاطون في خلقه للعالم يخلق نفسه ، انه يعمل ذاته ، وفق قانون وجوده هو ، وان خالقاً لا يخلق مثل فكر لا يفكِّر ، ان مراحل الصنع في طيماوس لا تستغرق زمناً ولا تحدث في زمان ، وليس لها أية علاقة مهما تكن بالزمن . **فالقصة كلها رمز لتتابع عمليات التفكير** التي هي موجودة معاً ، ولا «تكون» أبداً ، وكل التتابع في العمليات يعود إلى ظواهر الفكر وقد كثُرت . وفي عمليات الفكر لا علاقة للزمن ولا للمكان ، ولذلك لا سبيل –كما فعل مراراً– إلى مناقشة أزلية العالم المادي في نظام أفلاطون ، ان الطبيعة المادية –كعنصر من عناصر تطور الفكرة– هي الأخرى أزلية ، ولكن ظواهرها معتبرة في أنفسها تعود إلى عالم «الكون» «والتغير» وليس لها مكان في الأزلية ، وان كانت هذه الظواهر – الزمان مثلاً – معتبراً في علاقاته بالكل ،

هو صورة من اللازمني، أو كما يسميه أفلاطون «صورة[٢٤٨] للأبدية (enternal image of eternity). ويستدِّل الكاتب على أن عمليات خلق العالم في طيماؤس هي مجرد تورية ورمز، من أن أفلاطون يخبرنا في المقطع (38 B) ان الصانع لا تجوز عليه صيغة الماضي أو المستقبل بل الحاضر دوماً، ولذلك يرى الناشر ان استعماله (was) مثل ان الصانع فرح وسُرّ (and was well pleased) الخ هي على سبيل الحكاية، وليس الدلالة التأريخية[٢٤٩]. ويؤكد الناشر على انه في النص (38 B) نجد ان الزمان والأزلية (Time and eternity) متضادان بحدة، فقد وُضِّحَ الزمان هنا بأنه حالة لما هو أزلي، بل ان الزمان نفسه أزلي، ولكن تعريف أفلاطون للأزلية (eternity) يستبعد أن تعني الزمان اللانهائي everlasting duration of time)، ويجعلها مستحيلة للشيء المخلوق، a created thing فبأي معنى يعتبر أفلاطون الزمان أزلياً اذاً؟ ويجيب الكاتب ان هناك جواباً واحداً وهو ان العقل الكلي (universal mind) له بالضرورة نوعان من الوجود، وجود في الوحدة وآخر في الكثرة، والزمان يعود للوجود في الكثرة. ومع ان الزمان هو حالة للظاهرة المحتواة في هذا الوجود المتكثِّر، فان هذا الوجود نفسه أبدي أزلي (eternal) لأن العقل الكلي أبدي أزلي سواء وجد كواحد أو ككثير. ان تصيّره وتطوره نفسه أزلي أبدي وليس في زمان. فالحدوث أو الزمنية (temporality) هي إذن صفة للأشياء الجزئية الموجودة في العالم الخارجي، ولكن حالة الوجود الفعلي التي تأخذ مثل هذه الصورة أزلية. انها في الحقيقة جزء من الجوهر الأزلي للعقل انه يوجد في شكل الأشياء الخاضعة للزمان، ولهذا يوجد أساس لاعتبار الزمان على هذا الأساس أزلياً أبدياً كجزء أو عنصر في صيرورة الفكر الأزلية[٢٥٠].

وفي موضع آخر (تعليقاً على نص (38 B) الذي يتكلم عن ان الشهور والسنين وأجزاء الزمان ليست قبل خلق العالم بل معه، يقول الكاتب: ان الزمان وأقسامه لا تدرك منطقياً من دون وجود عالم الظواهر، فإذا وجد تعاقب أو تلاحق (succession)، فلا بد من وجود أشياء يعقب بعضها بعضاً، ولكن بما أنه لا بداية للـ(The Koouos) في الزمان فلا بداية للزمان نفسه. وأرسطو من خلال خلطه بين المجاز والمعنى الحقيقي اتهم أفلاطون بأنه يجعل الزمان مكوناً في الزمان[٢٥١] (generating time in time). ويرى الكاتب ان المقطع (38 B) لا يترك شكاً في وضوح تصور أفلاطون للأزلية (eternity)، كشيء متميز عن

---

(٢٤٨) Tim: op.cit. Note. 8. pp. 118-119. 376 - D

(٢٤٩) Tim: op.cit. Note 11. p: 119

(٢٥٠) Phy: VIII i 251 b.

(٢٥١) Tim: op.cit. Note 6. P. 120

الزمان الدائم أو اللانهائي ، انها لا شأن لها بالتعاقب ، وأفلاطون هو الذي – وليس بارمنيدس – أعطى معنى كاملاً للأزلية (eternity) ، كما انه من المشكوك فيه أن أرسطو يملك تصوراً واضحاً(٢٥٢) مماثلاً عنها.

٢ – ويشير تايلور في ترجمته لطيماؤس إلى مقاطع ربما يفهم منها حدوث العالم والزمان ، وأخرى قدم العالم :

1 — 28 — d — b: Whatever comes to be must come to be through the agency of a cause.

كل ما هو كائن ، لا بد أنه يكون عن سبب.

2 — 30. b — c فكرة أن العالم جاء بواسطة جود الله وخيريته.

3 — 37. d — c — 38b ، الزمان وجد مع العالم ويفنى معه إذا كانا يفنيان.

هذه النصوص تدل على حدوث الزمان ، ولكن هناك نصين ربما يعطيان ان العالم المصنوع نفسه قديم وكذلك السموات والأرض ، وبالتالي يكون الزمان كذلك ، أي لا يكون الزمان حادثاً في زمان.

4. "38b: So, as that is an eternal living being, he sought to make this universe also such, as far as might be. Now the nature of the living being was everlasting, and this it was impossible to confer wholly on a creature." (٢٥٣)

السماء خلقت على شكل وشبه الدائم ولذلك فانها :

5. 38b-c. has been and "is" and "shall" be through all time

٣ – يرى فورسيث (Forsyth) ان الواسطة لظهور الحقيقة المعقولة أو النموذج في العالم المحسوس هي الزمان والمكان (time and space) ويعرّف أفلاطون الزمان بأنه صورة متحركة للأبدية . وان الحقيقة الأبدية ، أو النموذج ليس فيها تمييز بين قبل وبعد ، أو ماضٍ وحاضر ومستقبل ، ولكن طبيعتها الدائمة عبرت عن نفسها في عالم التغير والتكوّن بسلسلة التغير اللانهائية ، التي تقدرها الحركات ، أو حركة السماوات . ولذلك فان الزمان عند أفلاطون أو كما يعبر عنه أرسطو بشكل أكثر تحديداً ، هو عدد(٢٥٤) أو مقدار الحركة . ان المكان والزمان

---

(٢٥٢) Compare with Archer-Hind translation P. 87, line 5 ff

(٢٥٣) For contrasted interpretations of Plato's view of time see A.E. Taylor: Plato (in philosophies ancient and modern) pp. 142-4.

(٢٥٤) T.M Forsyth: God and the world, London 1951. p. 43.

مع ان أفلاطون ربما لم يضعها بهذا الوضوح – هما في الواقع ليسا شيئاً سابقاً على الخلق أو عملية التكوّن والتغيّر. انهما بالأحرى حالات أو صور وجوده أو تحققه. ولهذا قيل ان الزمان خُلق مع العالم[٢٥٥] وكذلك عن المكان. ويعتبر الكاتب انه قبل صنع العالم كانت هناك مادة أولى رتبها الصانع مكوّناً العالم المصنوع. ويستبعد تفسير فكرة الخلق عند أفلاطون بمعنى نظرية أفلوطين عن الواحد أو الواحد الجواد الذي تنبع عنه جميع الأشياء بالضرورة، وهو ما يبدو ان بعض شراح أفلاطون[٢٥٦] بتأثير أفلوطيني حاولوه.

ويورد الكاتب ما يقوله أرسطو عن أفلاطون بهذا الصدد، فحسب أرسطو غرض أفلاطون في طيماوس ان يعطي تفسيراً طبيعياً لكيف تحرِّك النفسُ الكليةُ الجسمَ من خلال أن تكون نفسها متحركة، وكل حركة حقيقية هي في مكان. فالنفس إذن في مكان، وفعالية النفس المحدثة للحركة هي الرغبة (desire)، وسبب الرغبة هو احتذاء جودة وخيرية المحرّك الذي لا يتحرك، وما يتحرك هو النفس والتي هي آلة الرغبة التي تجلب الحركة للجسم وللموجود الحي ككل. ولكن بينما يعتبر أفلاطون النفس هي مصدر الحركة، فانه يعتبرها والزمان مخلوقين مع خلق السموات، وهذا يتضمن الدلالة على وجود سبب سابق. ويرفض أرسطو أن يكون الزمان قد بدأ مع العالم كما يذهب –كما يقول أرسطو نفسه– أفلاطون من دون سائر من تقدمه[٢٥٧].

٤ – ويرى كاتب مقال (time في The Great ideas)، ان الزمان عند أفلاطون واللاهوتيين المسيحيين مثل أوغسطين وتوما الأكويني مخلوق مع خلق الأجسام السماوية وحركاتها، وكما في طيماوس: «قرر الصانع أن يوجد صورة متحركة للأبدية، وعندما كوّن نظام السماء، صنع هذا المثال أبدياً (eternal) متحركاً وفقاً للعدد، بينما الأبدية نفسها ساكنة في وحدة (rests in unity)، ونحن نسمي هذا المثال زماناً... فالزمان إذن والسماء ظهرا إلى الوجود في نفس اللحظة»[٢٥٨].

وينقل عن توما الأكويني قول أرسطو ان جميع من سبقه عدا أفلاطون متفقون مع أرسطو

---

(٢٥٥) Forsyth. op. cit. p. 34.

(٢٥٦) op. cit. p. 37, Note 1. 39.

(٢٥٧) Forsyth: P. 53.

(٢٥٨) Great Books of the Western World 3. The Great Ideas: 11 London 1952. Article Time p. 900

على ان الزمان غير مخلوق. وهذا هو رأي هنري في كتابه «الله وخلقه» وان الله ليس خالقاً بالمعنى المحدد، بل هو صانع ومنظم لمادة سابقة(٢٥٩).

ومثله أيضاً يرى كاتب مقال (time) في المعارف الإسلامية، يرى ديبور ان الزمان عند أفلاطون «لم يبدأ إلا بعد خلق النفس الكلية، وانتظام مادة الكون بعد اضطرابها، وذلك بفضل حركة السماء المنتظمة... وعلى أساس الآراء المأثورة عن أفلاطون، وخصوصاً بتوسط أفلوطرخسي بحسب الآراء المنحولة له وبتوسط جالينوس، جاءت أيضاً الآراء في الزمان باعتباره عين حركة الفلك، أو باعتبار انه هو الفلك نفسه، او انه هو النفس الكلية. ومن قال إن الزمان هو الفلك نفسه أو النفس الكلية نفسها سماه جوهراً (خلافاً لأرسطو القائل انه عرض)»(٢٦٠).

٥ – ويذهب يوسف كرم بعد أن يورد قول أرسطو عن ابتداء أفلاطون للزمان مع السماء إلى القول «وقد مرّ بنا ذلك، ورأيناه – أي أفلاطون – يضع دوراً خاضعاً للآلية البحتة قبل تدخل الصانع، فيكون مقصوده على الأقل ان العالم حادث في الزمان من حيث الصورة. وإذا اعتبرنا قوله: ان النفس العالمية سابقة على جسم العالم وانها مصنوعة، لزم ان جسم العالم مصنوع أيضاً وان العالم حادث مادة وصورة، فأخذنا عبارته «العالم ولد وبدأ من طرف أول» بحرفيتها. على ان تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع عارضوا أرسطو في اجرائه الكلام على ظاهره. وقالوا ان «تيماوس» قصة، وان للقصة عند أفلاطون حكماً غير حكم الحوار والخطاب، وان الغرض من تصوير العالم مبتدئاً في الزمان ومن قوله «قبل وبعد» سهولة الشرح فقط. والحق ان فكرتي حدوث العالم والابداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان. ولا يوجد في كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الاشكال...»(٢٦١).

والحق أن أفلاطون يضع النفس سابقة على جسم العالم المصنوع، وليس سابقة للمادة الأولى، وبالتالي فليس هنا كلام عن خلق من لا شيء أو إبداع بالمعنى اللاهوتي عند المتكلمين، ولذلك لا معنى لتساؤل يوسف كرم عن غرابة هذه الفكرة على فكر اليونان.

٦ – ويبذل عبد الرحمن بدوي جهداً لاثبات عدم حدوث الزمان والعالم الحسّي عند

---

(٢٥٩) A.M. Henry: God and His creation. Paris 1951. B.K. Two Ch. 4 p. 187 ff.

(٢٦٠) ديبور: دائرة المعارف الإسلامية. مادة «زمان» الترجمة العربية، ج ١٠ ص ٣٨٦.

(٢٦١) يوسف كرم: تأريخ الفلسفة اليونانية. طبعة ثالثة. القاهرة ١٩٥٣، ص ٨٧.

أفلاطون ، بمعنى ان الزمان والعالم الحسي أزلي مع الله عند أفلاطون ، ويقول ان مجيء الزمان مع السماء لا يعني انهما لهما بداية بالمعنى الديني (عند المتكلمين مثلاً). بل الزمان عنده نموذج الموجود الحي أو الله والله أزلي أبدي،ولكن ليس بالامكان أن تكون أزلية الزمان مثل أزلية النموذج أو الله،بكل معنى الأزلية وتمامها(٣٧د)،وحتى الخلق بالمعنى الديني لا يتضمن بالضرورة عدم أزلية الزمان ، كما برهن على ذلك الفلاسفة المدرسيون ، فمن الثابت عندنا ان الزمان أزلي أبدي ، ولكن ما معنى السرمدية هنا ، هل هي بخط مستقيم أفقي كما يفهمها أرسطو[٢٦٢] ، أم بمعنى العود الدائم الدوري؟ بمعنى العود الأبدي الدوري. ويشير بدوي إلى الفرق بين سرمدية الله وهي أنها خارج الزمان ، أو الماضي والحاضر والمستقبل ، وبين الزمان الذي هو كذلك أي ماض وحاضر ومستقبل؟ ثم يوضح معنى الآن عنده بمعنى شبيه بالآن عند أرسطو ، كما أوضحنا في مواضع من هذا البحث[٢٦٣] . وفي بحثه عن الزمان عند أرسطو، يقول ان أرسطو انتهى إلى ما انتهى إليه أفلاطون من أن الزمان هو الحركة العامة للكون أو حركة الفلك ، برغم لف أرسطو ودورانه[٢٦٤] .

والانطباع الذي تكوّن لديّ ان بدوي لم يستطع أن يلمس المشكلة الحقيقية ، في التضاد الذي يضعه أفلاطون : وأقول مثله أرسطو ، بين السرمدية أو الأبدية لله بمعنى الحضور الدائم ، أو اللازمنية ، وبين الزمان ، بصرف النظر ، عما إذا كان هذا الزمان عنده أزلياً لا بداية له ولا نهاية ومثله العالم ، أم كلاهما له بداية الزمان والعالم. لقد قلت سابقاً ان المشكلة تفهم على خير وجوهها إذا لم نغفل الحقيقة التالية : وهي أن أفلاطون يقصر الزمان والزمني على ما يرتبط بالحركة والأجسام ، بينما ما هو خارج الزمان ، هوما ليس متغيراً ولا له ماض ومستقبل الخ. والزمان بهذا المعنى مقدار حركة الفلك ويتضمن هذا أيضاً حركة النفس التي في الفلك ، لأنها سبب الحركة بالشوق . وهذه نقطة واضحة عند أفلاطون وأرسطو معاً ولو انتبه بدوي وسواه إلى هذا ، لما وقع في اشتباه آخر ، هو الخلط بين آنين عند أفلاطون وأرسطو وحتى الأفلوطيين المحدثين . الآن الأول هو آن خارج الزمن ، انه الحضور الدائم لما هو فرق الزمان وليس زمانياً كالله ويعبر عنه بالدهر والسرمد الخ .

والـ (eternity) هنا بمعنى لا تعلق له بالحركة بل بالثبات ، ومقابلها هنا هو الزمان المتتابعة آنته ، الذي هو صورة للحركة وللقبل والبعد ، أي لما هو زمني ، سواء كان لا بداية له

(٢٦٢) عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي – السابق – ص٥٣ – ٥٦ .

(٢٦٣) كذلك ص ٥٦ – ٥٧ .

(٢٦٤) كذلك ص ٧٧ .

ولا نهاية أو كان له هذه البداية والنهاية والمفهوم الثاني للآن ، هو الآن الذي نتصور أنه بسيلانه يصنع الزمان بمعنى الحركة في الوسط ، كما يمكن أن يكون نهاية أو بداية بمعنى القطع أي بداية حركة متصلة أو فعل متصل ونهايته ، وهذا آن موهوم افتراضي. والآن عند أرسطو وأفلاطون في الحالين همزة وصل بين الماضي والحاضر ، فهذا آن طبيعي فيزيائي إن صح التعبير ، إلا ان بدوي غير مصيب ، عندما يخلط بين المفهومين فيقول ان أفلاطون واجه مشكلة الآن بوضوح وشجاعة «وأعلن أنها لحظة غير معقولة ، ولكنها وحدها الحقيقة ، والجوهر السرمدي والواحد والصور هي وكل ما هو أزلي أبدي فيها ، بل الوجود الحقيقي لا يقوم إلا بها»[٢٦٥] وفي موضع آخر يقول «فقد رأينا كيف أن أفلاطون نظر إلى الجوهر السرمدي على أنه حاضر باستمرار ، ثم كيف جعل السرمدية توجد في الآن. وهذا يمكن أن يفسر على أساس أن الآن ، كما قلنا ، ليس فيه حركة ، ولا سكون ، بمعنى انعدام الحركة ، بل فيه ثبات مستمر.

فالآن الحاضر هو الآن الخالي من كل حركة ، وبالتالي من كل أجزاء الزمان الدالة على الحركة : وهي المتقدم والمتأخر ، أو الماضي والمستقبل ، والسرمدية هي الحضور الدائم ، بمعنى الثبات وانعدام الحركة والتغير ، والسكون بالمعنى المفهوم عادة ، فمن الطبيعي اذن أن يقال ان السرمدية هي الآن ...»[٢٢٦] . وللقارئ أن يكمّل هذا النص بالرجوع إلى كتاب بدوي نفسه ، ولكن من الواضح هنا أن بدوي يخلط بين مفهومي الآن السابقين ، فواضح ان الآن بالمعنى الأول ليس آنا لا ينقسم ، بل هو أمد طويل هو مدة بقاء ما ليس في زمان ، وتسميته بالآن لا يعني انه يفيد نفس دلالة الآن بالمعنى الثاني أي الذي هو قاطع الزمان ، أو مكونه بالسيلان. انه بالمعنى الثاني لا وجود له عند أفلاطون أو أرسطو إنه متوهم في مدى الزمان المتصل الواحد. إنه آن له تعلق بالحركة والتتابع والزمن الحركي. فأي مناسبة للخلط بينهما؟ وإذا تجنبنا هذا الخلط ، لم تعد هناك مشكلة : فعند أفلاطون النموذج أو الله ليس في زمان بل في مدة ودهر هو حضور دائم ، لا علاقة له بماض ومستقبل. أما العالم المتحرّك فله زمان ، فيه ماض وحاضر ومستقبل ، ونحن نستعمل الآن ، بمعنى القطع أو بمعنى السيلان ، لفهمه ، دون أن يكون الآن نفسه جزءاً منه ، لأنه أي الزمان كل متصِّل ، ولا وجود له – أي الزمان – بدون حركة وعالم متحرِّك ، أما النموذج أو الله ، فهو ساكن في الوحدة ، خارج الزمن والحركة ، وسواء كانت معه الحركة والعالم ، أم جاءت بعده.

٧ – ويفسر أفلوطين مذهب أفلاطون في الزمان بأن جوهره عند أفلاطون أنه ليس مقياساً

---

(٢٦٥) كذلك ص ٧٢.

(٢٦٦) كذلك ص ٧٤.

لشيء أو مقيساً بشيء. بل جوهر، عنده انه صورة للأبدية وصورته هي الحركة، وهو مقارن للمحسوسات، لأنه وجد معها من قبل النفس سوية. وسنفصِّل رأي أفلوطين فيما بعد، مما يلقي ضوءاً على أقواله هذه.

٨ – وفي كتبنا القديمة أحكام متعددة حول حقيقة موقف أفلاطون، فيورد الشيرازي عن الرازي المتكلم نقداً للمذهب الأرسطي في الزمان، وفهماً له دلالاته لمذهب أفلاطون، فيقرر الرازي ان الزمان – عكس مذهب أرسطو من أنه مقدار الحركة – جوهر موجود قائم بنفسه مستقل بذاته، يسمى دهراً أو سرمداً، أو زماناً حسب الاعتبارات الثلاثة المذكورة[٢٦٧]. وقد وجدنا أن أكثر من مؤرخ قديم (انظر المذاهب القديمة) نسب ان الزمان عند أفلاطون جوهر، بمعنى المدة والدهر الخ، وانه يسمى زماناً، بالنسبة للمتحركات. ولكننا في الواقع لا نستطيع أن نتأكد من هذه التسمية أعني الجوهر، بمعنى أنه ليس جسماً ولا عرضاً عند أفلاطون، لأنه يعتبر الموجودات العقلية العليا – النموذج أو الله مثلاً – ليست في زمان بل في أبدية (eternity)، دون أن نتأكد هل هذه الأبدية هي النموذج نفسه أم هي حالة أو مدة لوجوده. ولذلك وكما يقول ديبور، يبدو ان فهم أفلاطون هذا الفهم بمعنى انه يقول بأن الزمان جوهر، هو نتيجة شراحه ومؤثرات أفلوطينية محدثة. وسنرى بوضوح ان أفلوطين يعتبر الزمان جوهراً، هو النفس الكلية، وسيتابعه الشيرازي على ذلك، بينما من الواضح أن الزمان المتحرّك الذي هو صورة للأبدية، عند أفلاطون، هو مقدار للحركة الفلكية، مثل أرسطو.

وقد نقلنا قول البلخي[٢٦٨] سابقاً، ويذكر ابن تيمية عن أفلاطون ان «المادة منفردة عن الصورة، وكذلك المدة وهي الدهر والمكان وهو الخلاء، انهما جوهران خارجان عن أجسام العالم.. وهذا الذي أثبته في الخارج انما هو في الأذهان[٢٦٩] لا في الأعيان» ويذكر الدواني: «انه نقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم، فقيل ان مراده الحدوث الذاتي. وقد رأيت ان كتاباً بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ قبل هذا التأريخ بأربعمائة سنة وذكر فيه نقلاً عن أرسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم إلا رجلاً واحداً منهم وقال مصنف ذلك الكتاب أن مراد أرسطو أفلاطون. فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى. ثم نقل الحدوث الذاتي عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس[٢٧٠] الانسانية وقدم البعد المجرد».

---

(٢٦٧) الشيرازي – السابق – ص ١٤٥ – ١٤٦ وقد أوضحنا هذه الاعتبارات في آخر نقل المذاهب حسب الشيرازي، في ذكره لمذهب أفلاطون.

(٢٦٨) انظر المعنى اللغوي.

(٢٦٩) ابن تيمية: السبعينية. ضمن: فتاوى ابن تيمية. ج ٥ القاهرة ١٣٢٩ ص ٩٢.

(٢٧٠) الدواني في شرحه على «المواقف» بتعليق محمد عبده في كتاب «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين» تحقيق سليمان دنيا» ١٩٥٨، ص ٤١ – ٤٢.

وينسب المسعودي ليحيى النحوي ان الأخير في نقضه لكتاب «برقلس» في قدم العالم ورده على أفلاطون وأرسطوطاليس وأفلوطرخس وغيرهم من القائلين بقدمه[٢٧١] أن أفلاطون...» وينقل ابن رشد[٢٧٢] قول أرسطو عن أفلاطون انه دون من تقدم قال بحدوث الزمن «فانه كان يكوِّن العالم ويعتقد فيه انه يبقى أزلياً» ثم يقول ابن رشد «في السماء والعالم» وأما ما يعتذر به ثامسطيوس عن أفلاطون بأنه انما يريد بقوله ان العالم مكون وانه يبقى أزلياً ليس الكون الذي من مبدأ زماني بل على غير ذلك مما يقال عليه اسم الكون مما ليس في زمان، فان الكون الحقيقي ان لم يرده أفلاطون فنحن وهو متفقون»[٢٧٣].

٩ – ويذكر بنس في مصادره لمذهب الرازي الطبيب، ما يلي باختصار عن أفلاطون ومذهبه في الزمان:

يقول أفلاطون Tim. C. 37 الزمان صورة للدهر، وعليه بنى أفلوطين (Ennead, 111,7) أن الزمان مدة لحياة العالم السفلي المتغير الذي هبطت إليه النفس فصارت في الزمان، أما الدهر الذي يوجد في الواحد فهو مدة حياة العالم المعقول الأزلي الذي لا يتغير[٢٧٤]. ويذكر عن اعلام النبوة ان قول الرازي الطبيب يشبه قول أفلاطون[٢٧٥] في الزمان، وانه عنده أصوب الأقوال. ويذكر بنس عن مخطوط ليحيى بن عدي ان مصدر قول الرازي في الزمان هو جالينوس (الزمان قديم لا يحتاج في وجوده إلى الحركة) وان أفلاطون حكى مثل رأيه في ذلك أعني أنه كان يرى ان الزمان جوهر، يريد بذلك المدة، وانما الحركة تمسحها وتقدرها. ويذكر بنس ان افلوطرخس على خلاف شراح المذهب الأفلاطوني الجديد الذين حاولوا بالتفسير البعيد أن يستخرجوا من طيماوس مذهب قدم العالم (شرح برقلس مثلاً على طيماوس) كان أي فلوطرخس يقول بأن كلام أفلاطون يوجب القول بحدوث العالم وبوجود هيولى قديمة سابقة عليه، ومثله ما يقوله أرسطو[٢٧٦] عن أفلاطون.

---

(٢٧١) المسعودي: التنبيه والاشراف. نشر (De Goege) برّل، ١٨٩٤، ص ١٣.
(٢٧٢) ابن رشد: رسائل، السابقة، السماء والعالم ص ٣٥.
(٢٧٣) بنس، مذهب الذرة... ص ٥٢.
(٢٧٤) كذلك بنس، ص ٤٨.
(٢٧٥) كذلك ص ٧١ – ٧٣.
(٢٧٦) بنس. ص ٧١ فما بعد.

الخلاصـــة :

١ – ان نسبة المؤرخين – ممن ذكرناهم في المذاهب – القول بأن الزمان جوهر، لا هو عرض ولا جسم، إلى أفلاطون متأثر بفكرة أفلاطون عن وجود الله، والمثل، والمادة الأولى والبعد – الخلاء – قبل صنع العالم. والجوهر هنا هو المدة أو الدهر التي هي متوازية مع وجود هذه القدماء، وبتأثيرات لاحقة كما أوضح ديبور وينس وسواهما اعتبرت هذه الجوهرية للفلك أو للنفس الكلية باعتبار أنها الزمان.

٢ – عند أفلاطون زمان العالم المصنوع متميز عن الابدية أو الـ (eternity) بالمعنى السابق في (١) أعلاه. وقد ميز أرسطو بين الزمان وما ليس في زمان أيضاً. ان الزمان عند أرسطو أزلي وكذلك العالم، ولكن أزلية الزمان أزلية تعاقب وحركة وتغير، بينما أزلية ما ليس في زمان هي خارج الزمن، وثابتة. ومثل هذا التصور يوجد عند أفلاطون وبوضوح كامل في نصوصه السابقة.

٣ – الزمان عند كليهما متعلق بالحركات والمتحركات. فالزمان عند أفلاطون ليس مدة وجود أي شيء (العماء أو الله مثلاً). بل الحركة المنظمة، حركة الكواكب.

٤ – لو كانت الكواكب عنده أزلية – بمعنى الأزلية الزمانية وبالذات – لما كان من معنى لمذهب الصنع عنده، ولا لقوله بمادة أولى، ولما كان من معنى لمذهب أرسطو كله، وهو رد فعل وتطور له، إذ سيكون مذهب أرسطو استمراراً جوهرياً لمذهب أفلاطون.

٥ – والنتيجة هي ان معنى الزمان عند أفلاطون – وليس الدهر ومدة ما ليس في زمان – يتصل بالمتحركات. وهذه لها بداية في الصنع (كمصنوعات) وبالتالي فالزمن له بداية، وبدايته مع العالم، سواء قلنا بالحدوث الزماني، أو الحدوث الذاتي فقط. ومعنى هذا ليس ان الزمان له وجود قبل هذا الزمان المصنوع، بمعنى زمان الكايوس أو زمان الله، بل ان المشكلة تصبح كلها غير موجودة عنده لأن الزمان هو مدة المتحركات، أما قبل ذلك فالله مع العماء، وهو في أزلية لا زمانية، وليس في زمان. وإذا أثار هذا مشاكل، مثل ماذا كان الله يفعل الخ، فالجواب انه لا دليل على حضور هذه المشكلة في ذهن أفلاطون، كما لا يستبعد هذا الحل الحدوث الذاتي فقط، وحتى لو فرضنا ان العالم المصنوع ليس له بداية عنده، وان الزمان لا بداية له زمانية، فان غاية ما نصل إليه عنده هو المفهوم الأرسطي للزمان وقدمه: زمان أزلي هو مقياس متحركات أزلية، وشتان ما بين الزمان اللامتناهي، وبين الدهر، أو المدة لما ليس بذي زمان.

٦ – ومع صحة الاحتمالين: بداية العالم والزمان، أو لا بداية عملية الصنع، إلا ان كليهما يستبعدان التفسير الأفلوطيني المحدث، الذي يذهب إلى ان الله هو العالم ظاهراً، وانه لا بداية لشيء سوى في الترتيب العقلي لا الوجودي، لأن نصوص أفلاطون في طيماؤس لا تساعد على مثل هذا الاستنتاج بدون تجاوز لها، كما أشار فورسيث. وحتى القول بأن العالم والزمان لا بداية لهما عند أفلاطون، مستبعد عندي، وإلا لكان كل مذهب أرسطو هو مذهب أفلاطون، ولأصبح كل نقل القدماء عنه سواء مسألة الصنع أو المادة الأولى أو بداية السماوات، نقلاً غير سليم، ولذلك أذهب المذهب الأول في تفسير أقواله، على أن نقصر معنى الزمان عنده على ما يتحرك بانتظام، وان ما يتحرك بدأ، وان الزمان لذلك بدأ مع العالم المصنوع. وهذا ما أشار إليه معظم المعتنين، عدا بعض الشراح المتأثرين بمؤثرات أفلوطينية محدثة. كما ان هذا يتفق مع سلسلة الفروض التي أوجدها الانسان منذ البدائيين: المادة قبل الآلهة، ثم المادة والآلهة معاً (الصنع)، ثم قدم كليهما مع ثنائية قوية (أرسطو)، ثم اعتُبر الله هو الأول ومصدر كل شيء (الأفلوطينية المحدثة ولاهوتيو الأديان).

٢ – مذهب أتباعه:

سأقتصر على عرض مركز لرأي الرازي الطبيب، وأبي البركات البغدادي، والرازي المتكلم.

(أ) **أبو بكر محمد بن زكريا الرازي**: بنس وكراوس أوضحا مذهبه في الزمان وفي سواه مما لا يحتاج إلى مزيد تفصيل. ووضع كراوس بين أيدي الباحثين أقوال الرازي، وأقوال المؤرخين عنه، ومصادر أقواله. ولن أفعل سوى ان الخص مذهبه في الزمان بكلمات: القدماء عند الرازي خمسة: الله، والهيولى، والنفس، والزمان أو المدة، والخلاء، والهيولى أزلية وله أدلة على أزليتها، منها دليل أرسطو، ومنها دليل المشاهدة، وهو استحالة وجود شيء من لا شيء، ثم صنع الله العالم، وذلك لا بسبب تغير العلّة التامة (الله)، كما يذهب المتكلمون، ولا بسبب ان الله فاعل مطبوع، فيتأخر فعله عنه –كما يذهب القائلون بالقدم حسب الرازي– بل بسبب تغير العلاقة بين القدماء– سوى الله لأن النفس جاهلة فاشتاقت إلى الاتصال بالهيولى فكان ان رق الله لها وصنع تراكيب الموجودات حيث سكنتها النفس. ومن بداية صنع العالم بدأ الزمان المتحرِّك، أو الزمان المحدود، وهو مقياس الحركة، أو الزمان الأرسطي أو الطبيعي، وينتهي ويزول مع زوال العالم المصنوع في المستقبل، حيث تخلص النفوس من المادة، وتعود القدماء الخمسة إلى حالها الأول.

فنحن هنا أمام زمانين: مطلق، هو جوهر، لا عرض ولا جسم، ونسبي، هو عرض،

هو زمان تحرك العالم المصنوع ويقاس بحركة الفلك. ومع ان الرازي ينسب مذهبه هذا للمجوس، فان بنس وكراوس يذهبان إلى انه متأثر بأفلاطون، وأيضاً بمؤثرات أفلوطينية محدثة، إلى جانب أرسطو نفسه، ومؤثرات أخرى ثانوية(٢٧٧).

(ب) **أبو البركات البغدادي**: يضع البعض – مثل الشيرازي – مذهبه مستقلاً(٢٧٨) عمن سواه والزمان عند أبي البركات مقدار الوجود ساكناً كان أو متحركاً، عقلياً كان(٢٧٩)، أم مادياً، وهو لا يرتفع بارتفاع الحركة، كما ان المكان لا يرتفع بارتفاع الحاوي(٢٨٠). ولكي نعرض مذهبه عرضاً موفقاً سنجاريه في عرضه للزمان في موضعين من طبيعياته ج ٢ ثم فيما بعد الطبيعة ج ٣.

يبدأ أبو البركات بأن يبين بأن هناك ثلاثة مستويات للنظر في الزمان:

١ – بحسب العوام.

٢ – بحسب العقول.

٣ – المقرر من الأصول.

فاما بحسب العوام فان وجوده أظهر من أن يختلف فيه العقلاء المشهورون، وأما تصوره ومعرفة ماهيته الموجودة فان العرف العامي من البيّن الجلّي، ويعتد البغدادي بمعرفة الزمان العامية ويجعلها موضوعاً لما يحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية، **ويقول ان النظرة العامية ان الزمان هو الشيء الذي فيه تكون الحركات وتختلف أو تتفق** بالمعية والقبلية والبعدية وبالنسبة إليها بالسرعة والبطء، ويقسمونه إلى ماض وحاضر ومستقبل وأيام وشهور ويحدون أقسامه بالحركات كطلوع وغروب(٢٨١).

وأما بحسب العقول: (٢٨٢) فانهم أرادوا معرفة ماهيته، وهل هي مما يحس أو لا يحس، ويتصور أو لا يتصور، وطلبوه من المحسوسات فلم يجدوه لأنه لا لون له ولا يلمس، فلم يجدوا الزمان مما يحس بالذات ولا بالغرض اللاحق، فعادوا إلى أذهانهم، فوجدوه للحركات

---

(٢٧٧) عن الشيرازي، راجع المذاهب قبلاً بنقله، ويرى بنس ان مذهب البغدادي استمرار لخط الرازي الطبيب الأفلاطوني في الفكر الاسلامي ص ٧٩ فما بعد.

(٢٧٨) أبو البركات، السابق. ج ٣ ص ٣٧، ٣٩.

(٢٧٩) كذلك ص ٣ ج ٤٨.

(٢٨٠) كذلك ج ٢ ص ٧٩ – ٨٠.

(٢٨١) التصور هنا عكس أرسطو كما سيتضح من ردوده على المذاهب في الزمان.

(٢٨٢) كذلك ج ٢ ص ٧٠ – ٧١.

كالمقدار، ولكنهم فرقوه عن الحركة والمسافة، لأن المسافة باقية، بينما الزمان متصرّم، مع الحركة أو السكون، فصادفوا القبلية والبعدية في وجوده بذاته، غير منقطعة، ولم يحدوها كذلك في المسافة لأنها تبقى أي المسافة، ولا في الحركة فانها تعدم وتنقطع بانقطاع الحركة المخصوصة. ووجدوا أيضاً أن الزمان لا يتصور المتصور عدمه ولا انقطاعه وقبلية المسافة وبعديتها تحصل باعتبار المعتبر وفرض الفارض وحركة المتحرك، ويصح أن يُعكس قبلُها بعَدا وبعدُها قبلاً، وليس كذلك الزمان فان ماضيه ذَهَبَ ومستقبله سيأتي مع فرض الفارض أو بدونه، ومع الحركة أو بدونها، ولا ينعكس قبله بعداً كما لا يكون أمسه غداً. وفرّقوه عن الحركة، بأنها كثيرة لمتحركات كثيرة، والزمان واحد، وعلموا ان القبلية والبعدية والتصرم والتجدد للزمان بالذات وللحركة بالعرض، فقالوا الحركة في الزمان، ولم يقولوا ان الزمان في الحركة[٢٨٣] ورأوا له معرفة ثابتة في النفس بحيث لا يتصور رفعه مع وجود الحركة وعدمها، فعلموا ان معرفته أسبق إلى الأذهان من معرفة الحركة، فقالوا لا يتصور حركة من لا يتصور زمانا، ويُتصور زمان لا حركة فيه، فحصل لهم ان الزمان شيء توجد فيه الحركات، وهو غير المسافة لما تقدم، ولأن المتحركين فيه يتفقان في الزمان ويختلفان في المسافتين، أو تختلفان فيه، ويتفقان في المسافة، كان يقطعها هذا اليوم وذاك[٢٨٤] غداً.

ورفضوا أن يكون لحركة واحدة هي حركة الفلك، لأنه قد تبين أنه غير الحركة وغير المتحركات، وهؤلاء الذين ربطوه بالحركة وحدّوه بها، ولم يحدّوها به - قالوا مَنْ لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان، والعكس هو الصحيح، أعني أن ما لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة لأن الذي يشعر بالحركة يشعر بقبل وبعد في مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيها، واستشهاد هؤلاء بأن أهل الكهف لم يشعروا بالزمان لأنهم لم يشعروا بالحركة، استشهاد غير صحيح لأن أهل الكهف لم يشعروا بالزمان، كما لم يشعروا بغيره فإنهم عدموا الشعور مطلقاً، فإن النائم لا يشعر بشيء لا بحركة ولا بزمان، ولو كانوا في كهفهم في يقظة لشعروا بالزمان مع سكونهم، كما يحصل لمَنْ يجلس وادعاً، بلا حركة، يبقى شاعراً بالزمان[٢٨٥].

وأما بحسب المقرر من الأصول: فقد بحثوا هل هو جوهر أو عرض، ويبين البغدادي معنى الجوهر ومعنى العرض، ويعرض لقول خصومه انه عرض، ورأيه هو انه جوهر. وأدلته على جوهريته، بعضها سلبي، رداً على أدلة العرضيين، وبعضها إيجابي مستقل، وهي:

١ - قالوا هو عرض - أي خصومه - لأنه متصرِّم متجدِّد. وردّه انه ليس في حد

---

(٢٨٣) كذلك ج ٢ ص ٧٢.
(٢٨٤) كذلك ج ٢ ص ٧٣.
(٢٨٥) كذلك ج ٢ ص ٧٤.

الجوهر هذا الشرط، بل بمعنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع، سواء كان قديماً أم حادثاً[٢٨٦].

٢ - هو جوهر - لا عرض - لأنه لا يتصور في الأذهان ارتفاعه وعدمه، بل يتصور وجود كل شيء وعدم كل شيء معه وبالنسبة إليه. والناس يعرفون الزمان وانه موجود معرفة لا يشكون فيها، فلا يعرفون موضوعه، وانه في شيء، والذين قالوا انه عرض، جعلوه عرضاً لعرض هي الحركة، فلا يجوز قوامه دونها. وقد تبين لنا أن الزمان يكون واحداً مع حركات عدة لمتحركات عدة في مسافات عدة، وما منها ما يرفعه، فهل هو عرض فيها كلها بالاشتراك أم في واحد واحد أو في واحد منها دون الكل؟ ويبطل كل ذلك، يبطل الاشتراك فيها كلها، لأنه لو كان كذلك لارتفع هو أو جزؤه بارتفاعها، ولو كان في واحد واحد منها لقد كانت أزمان كثيرة معاً وذلك محال بفطرة العقول، إذ كيف يكون الزمان مع الزمان في الزمان، ولو كان في واحد منها دون الكل، فاما هو لها بسبب ماهيتها التي تشارك بها كل حركة، ولا يمكن ذلك وإلا لما كان لها دون سائر الحركات، واما لانها حركة مخصوصة بجسم ما، أو بسبب السرعة أو المسافة، وكل ذلك خارج عن ماهية تلك الحركة، بل هذه عوارض، فيكون الزمان لا لتلك الحركة بل لهذه العوارض، وقد بان ان الزمان ليس عرضاً للجسم المتحرك لأنه قد يفرض ساكناً والزمان موجود، وكذلك عن السرعة والبطء والمسافة كما تقدم. وعلى العموم الزمان ليس عرضاً للحركة، لأنه موجود مع السكون ومع تقدير رفع الحركة، إذ يبقى مع رفع كل الحركات إمكان وجود حركة أو حركات[٢٨٧].

وهذا الجواب نفسه صالح للرد على من يقول ان الزمان عرض، هو مقدار الحركة، وليس هو الحركة. لأن الزمان يبقى مع ارتفاع كل حركة، بينما مقدار المسافة لا يتجرد عنها، لأن مقدار المسافة هو مسافة ذراع أو ما شابه.

فان قيل انه وان لم يكن عرضاً يعرض للجواهر في الأعيان فانه عرض يوجد في الأذهان فجواب البغدادي: ان عروضه في الذهن: اما أن يكون لأشياء في الذهن كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية للمتصورات الوجودية فما هو إذاً ذلك الشيء الذي هو عرض له، وما نعرف شيئاً إذا رفعناه في الذهن يرتفع الزمان برفعه. وان كان يعرض في الأذهان عروضاً أولياً لا لشيء، فهو محال، فان الذي يوجد في الأذهان مما لا وجود له في الأعيان[٢٨٨] هو الكذب المحال.

---

(٢٨٦) كذلك ج ٢ ص ٧٥ - ٧٦.
(٢٨٧) كذلك ج ٢ ص ٧٦ وهذه الأدلة من قسم الطبيعيات.
(٢٨٨) كذلك ج ٣ ص ٣٧ - ٣٨.

٣ – ويورد في «ما بعد الطبيعة» ما يزيد بعض أجزاء هذه الأدلة السابقة وضوحاً مع التأكيد على أن الزمان وجودي، وليس تصوراً ذهنيّاً أو اعتبارياً. يقول: فان قيل ان الزمان، والأزمنة تصور في الذهن دون الوجود، قيل انها لو كانت كذلك لما قابلها الوجود بالصدق والكذب، بل هي مدة يعرف العارفون ببداهة الأذهان، تقدرها تقديراً فرضياً وجودياً، فلا يساوي جزءها كُلها، فلا يقول عاقل ان الساعة مثل اليوم، والمتحرك في سرعة معلومة يقطع في مدة معلومة مسافة ما، لا يستطيع أن يضاعفها[٢٨٩] في نفس تلك المدة. **وعلى العموم فالزمان ومعقوله أقدم في الوجود والمعقول من كل ما يعرف به ومعه**، «**وكان معقول الزمان يقارب معقول الوجود ويقارنه في التصور**، وكما ان الوجود تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتلحظه بذهنها، فكذلك الزمان» فالزمان مقدار الوجود، أولى من أن يقال انه مقدار الحركة، لأنه يقدِّر السكون، والحركة والسكون يشتركان في الوجود، وكذلك في الزمان. واعتبار الزمان كمية، لا يدل على انه فرضي ذهني، لا وجودي، فان العظيم من الأجسام يزيد على الصغير بجسمية لا بكمية، والكمية معقول تلك الزيادة بالقياس إلى ذلك النقصان، فالكمية معتبرة في الأذهان والذي في الوجود عظيم لا عظم كما ان الذي في الوجود معدود لا عدد، **وكذلك الزمان يقدّر الوجود لا على أنه عرض** قار في الوجود، بل على انه اعتبار ذهني لما هو الأكثر وجوداً إلى ما هو أقل وجوداً والناس في عرفهم يقولون: وجود دائم وغير دائم، كما يقال في الجسم انه طويل وقصير، **وزيادة الزائد ونقصان الناقص ليسا بمقدار مجرد**، بل بجسم يزيد وينقص، وكذلك في الزمان، بوجود يطول أو يقصر. وإذا قال قائل: أطال الله بقاءك – فقد قال أطال الله وجودك، **فمن قال بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود، وإلا فالزمان لا يكون له وجود** مجرد وهوية قائمة بنفسها. وإذا كان الوجود لا يعدم كما لا يوجد، فكذلك الزمان. وكل وجود له زمان خالقاً كان أم مخلوقاً».

وهنا يؤكد البغدادي على ان الله أيضاً له زمان هو مقياس أو مقدار وجوده، «**والذين قالوا بذلك أعني بتجريد وجود الخالق** عن الزمان هم الذين قالوا ان الزمان مقدار الحركة، والخالق لا يتحرك فليس في زمان. وقد أوضحنا ان وجود كل موجود في مدة هي زمان ولا يتصور وجود لا في زمان. والذين جردوا وجود خالقهم عن الزمان قالوا بأنه موجود في الدهر والسرمد، بل وجوده هو الدهر والسرمد، فغيروا لفظ الزمان وما غيروا معناه[٢٩٠].

أما أحكام الزمان عند البغدادي، فهو عنده كمّ متصل في ماهيته، منفصل في وجوده، ولكنه ليس متّصلاً في الوجود بمعنى المتّصل المعروف في الكمّ المتّصل، لأن ما انقضى منه قد

---

(٢٨٩) كذلك ج ٣ ص ٣٧ – ٤١.
(٢٩٠) كذلك ج ٢ ص ٧٨ – ٧٩.

عدم وما يأتي فلم يوجد بعد ، ولا يكون من المعدوم والموجود شيء واحد في الوجود ، فمن هذا الوجه هو ليس بمتصل إذ لا يزال الوجود يفصله فصلاً بعد فصل إلى ماض ومستقبل ، وكذلك ليس هو بمنفصل بل يتلو بعضه بعضاً على الاتصال الذي لا وقفة فيه ، فليس هو من نوعي الكم اللذين ذكروهما - يقصد معنى الكم المنفصل والمتصل عند أرسطو وأتباعه - وهو ليس كالحركة لما تقدم. ثم يورد المذاهب الثلاثة في الآن - انظر المذاهب - ويرفض المذهب الذري في الآن (أي أن الآن جوهر فرد لا ينقسم منه بتكوّن الزمان)، لأن الزمان منقسم ، ولا بتكوّن منقسم مما لا ينقسم ، ودخول الزمان في الوجود دخول ما هو في السيلان ، بينما التصور الذري يحيل ذلك. واستمرار الزمان على الوجود كاستمرار خيط تجره على حد سيف بالعرض أو رأس ابرة دقيقة يخط به خطاً. والزمان مع ذلك ليس مكوناً من آنات. ولا يقال ان الآن يوجد ويعدم ، بل الآن يوجد بالفرض والاعتبار ولا يتعين موجوداً في الزمان بالذات وبه يلقى الزمان الوجود كما لقي الخيط حد السيف. ولكن لقاء[٢٩١] غير قار.

وأما المذهب الثالث عن الآن ، فهو بمعنى الدهر والسرمد ، الذي لا حركة أو تغير فيه ، وهؤلاء استشفوا قول الفريق الثاني قائلين : كيف يقال عن الزمان الذي لا يتصور وجود شيء إلا فيه انه لا وجود له ، بل له وجود أسبق وأحق من وجود كل موجود ، وذاته باقية لا تتغير وذلك هو الدهر ، وانما تبدله وتغيره بالنسبة إلى المتبدلات المتغيرات ، ولولا تبدل أحوال الموجودات عليه وبالنسبة إليه قد كان يكون دواماً وسرمداً واحداً. فان قيل ان الناس يشعرون بالزمان وتصرمه إلى ماض وحاضر ومستقبل بمجرده وفي أنفسهم ، وليس من جهة الحركات والمتحركات ، فطبيعة الزمان هي هذا التصرم ، أجاب أصحاب هذا الفريق انما شعرتم بتغير في أحوالكم وان لم تشعروا بتغير في أشياء أخرى ، وكان وجودكم هو المجتاز على الزمان والدهر لا وجوده عليكم ، ويقول البغدادي ، ان الجميع متفقون على أن ما ليس يتغير أو يتبدل فهو لا يدخل في الزمان ونسبتها إليه نسبة الأزلية والسرمدية. ويقول وهذه تسمية **والاختلاف مع ذلك باق إلى فريقين**: من قال ان الدهر واحد لا يختلف في ذاته وانما يتغير بالنسبة إلى المتغيرات. ومن قال انه في ذاته متغير متصرم ، وبنسبته إلى المتغيرات يسمى زماناً ، وإلى الأزليات يسمى سرمداً ودهراً. وواضح أن رأي البغدادي هو الأخير ، لأنه وجودي عنده ، يصاحب كل موجود ، ولأن ماهيته انه متصرم بالمعنى الذي شرح عن نوع اتصاله وانفصاله.

ولا بد أن نقف عند هذا الحد ، ولكن مع اشارة إلى أن البغدادي يعالج مسائل أخرى في الزمان ، مثل اللانهاية والنهاية. ويذهب إلى أن الزمان قديم ، لا بداية له. ويورد أدلة لذلك كما يرد على أدلة من يقول ببداية له. وكذلك يذهب في اقتصاصه لمذاهب المتكلمين ومن يقول

---

(٢٩١) كذلك ج ٢ ص ٧٨ - ٨٠.

ببداية وحدوث العالم، ومن يقول بقدمه في الزمان، أقول يذهب إلى قدم العالم[٢٩٢] بالزمان، وحدوثه بالذات فقط. ودليله على قدم الزمان، هو نفس دليل أرسطو، عن استحالة تصور بداية للزمان، إذ قبل آن البداية زمان. بالاضافة إلى أدلته السابقة عن اعتباره كالوجود في التصور، مع ملاحظة انه لا يربطه[٢٩٣] بالحركة قدماً أو حدوثاً.

(ج) **فخر الدين الرازي**: كنا قد ذكرنا نقله للمذاهب، ورأينا أنه يفصّل في كتاب «المباحث» رأي أرسطو بأن الزمان هو مقدار الحركة، ويرد على المذاهب الأخرى القائلة بأنه جوهر أو انه حركة الفلك، أو انه الفلك. وهو من المثبتين للزمان. ويقدم أدلة من ينكر وجود الزمان مع رد ابن سينا عليها وموقفه هو لصالح وجود الزمان، كما يورد أدلة لاثبات وجود الزمان، حجتين مع الشكوك عليهما ورد الرد على الشكوك، وهما حجة المقدار، وحجة الأب والابن، وليس بامكاننا في هذا البحث أن نتناول هذه الأدلة لاتساع الموضوع بأكثر مما تحتمله هذه الصفحات. كما رأينا ان موقفه من الآن في كتاب «المباحث»، لا يخرج عن تصور أرسطو للآن، فليراجع في عرضنا للمذاهب فيما تقدّم.

وكنا في عرضنا لمذهب أفلاطون، رقم (٨) أشرنا إلى قول الرازي عن الزمان بنقل الشيرازي، وتفصيل ذلك ما يلي: يقول الشيرازي «وصاحب «المباحث المشرقية» تحيّر في أمر الزمان وتشبث في شرحه «لعيون الحكمة» للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال في المباحث[٢٩٤] المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من شكوك: واعلم اني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان، فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب، وأما تكلف الأجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك ما لا أفعله في كثير من المذاهب وخصوصاً في هذه المسألة. وقال في شرح[٢٩٥] «عيون الحكمة» بعد تقرير الآراء وايراد الشكوك: ان الناصرين لمذهب أرسطوطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون، والأقرب عندي في الزمان هو مذهبه، **وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته**، ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمداً ودهراً وزماناً. ثم قال: وأما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم

---

(٢٩٢) كذلك ج ٢ ص ٨٠ فما بعد، وص ٨٨ فما بعد وج ٣ ص ٢٨ فما بعد، وص ٤١ فما بعد.

(٢٩٣) كذلك ج ٢ ص ٨٢، ج ٣ ص ٤٨.

(٢٩٤) الرازي، المباحث المشرقية، السابق، ج ١ ص ٦٤٧، وهو يذكره ليس بعد المذاهب، بل في آخر مذهب المنكرين للزمان والنص طبق الأصل.

(٢٩٥) لم أستطع الحصول على الشرح، أما كتاب ابن سينا نفسه فتوفر، طبيعياته ضمن تسع رسائل في الحكمة. القسطنطينية ١٢٩٨، الرسالة الأولى وأقسامها الأخرى طبعت باسم: «عيون الحكمة» نشر بدوي. القاهرة ١٩٥٤.

البرهانية الحقيقية أقرب وعن ظلمات الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله. وقال أيضاً مورداً على مذهب أرسطوطاليس: ان بداهة العقل حاكمة بأن اله العالم كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث اليومي، وانه الآن موجود معه، وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال[٢٩٦]، لزم التغير في ذات الواجب الوجود، وذلك لا يقوله عاقل، فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية فنقول: قد جوزتم أن يكون الشيء محكوماً عليه بالقبلية والمعية بسبب وقوع التغيّر في شيء آخر، فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك؟ وهذا قول **الامام أفلاطون فانه يقول: المدة ان لم يقع** فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه إلا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد، وأما ان حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات، لا لأجل وقوع التغيّر في ذات المدة، بل لأجل وقوع التغيّر في هذه الأشياء»[٢٩٧].

وأما ما ينقله صاحب كشاف اصطلاحات الفنون، والذي يعتمده محمد عبد الهادي أبو ريدة في ان الرازي يرى الزمان على معنيين: «أمر موجود خارج الذهن يطابق الحركة في كونها بين مبدأ ونهاية، وثانيهما أمر متوهم لا وجود له في الخارج، والموجود في الخارج هو الآن الذي يفعل بسيلانه وجريانه أمراً ممتداً وهمياً هو مقدار الحركة»[٢٩٨]. فالكلام هنا عن معنى الآن، كما هو واضح في «المباحث»، وكما أشرنا سابقاً عند نقل المذاهب بحسب الرازي. وكلام الرازي هنا جاء على نمط مذهب أرسطو عن الزمان والآن، كما سنوضح في مذهب الأخير.

ويذهب محمد صالح الزركان إلى أن الرازي لم يتخذ موقفاً معيناً في «المباحث المشرقية»، وان كان أرسطياً في مشكلة الزمان في بعض المواضع منه[٢٩٩]. ويرى أن الرازي تحول من المذهب الأرسطي إلى المذهب الأفلاطوني ماراً في فترة تردد، فبعد المباحث، نجده في «الملخص» يقول ان الأقرب عنده «انه لا معنى للزمان إلا حصول بعض الحوادث مع بعض أو قبله أو بعده» ومثله في «تفسيره» حيث أوضح انه «عبارة عن المدة التي تحصل بسببها القبلية[٣٠٠] والبعدية». ثم عدل العدول النهائي عن مذهب أرسطو إلى أفلاطون في «شرح عيون

---

(٢٩٦) يقصد الزمان والدهر.

(٢٩٧) شيرازي. السابق. ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٢٩٨) دائرة المعارف الاسلامية. مادة زمان. تعليق ابن ريدة. ج ١ ص ٣٩٩ فا بعد.

(٢٩٩) محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية. دار الفكر. القاهرة ١٩٦٣ ص ٤٥٥.

(٣٠٠) كذلك ص ٤٥٥.

الحكمة » ، ويورد الزركان النص السابق الذي أوردناه عن الشيرازي[٣٠١] ، وكذلك اتضح هذا العدول في آخر كتبه « المطالب العالية » ويورد المؤلف نص الرازي ، وهو لا يزيد عما سبق نقله عن الشيرازي وشرح عيون الحكمة ، ولكن الرازي يجيب على شك وهو : كيف يكون الزمان جوهراً قائماً بنفسه مع انه شيء متتال متجدد؟ فيجيبهم : لا نسلم بأنه متجدد ، بل هو ثابت ، والتغير لا يقع فيه بل في نسبته إلى الحوادث المتعاقبة بمقارنتها له ، كما ان الله مقارن لجميع الحوادث والمتغيرات وذاته غير متغيرة . ويرى الكاتب ان الرازي بعد هذا القول لم يستطع أن يقدم جواباً عن ما بقي من فرق بين الله وبين الزمان طالما هو جوهر باق لا يلحقه[٣٠٢] التغير.

وإذا كان الرازي يثبت الزمان في المباحث مع اظهار حيرته وتوقفه في حقيقة الزمان ، فانه في « الملخص » سياقاً مع فهمه للزمان – وهو فهم كلامي – يصرح بأن الزمان لا وجود له في الخارج ، بينما يقر بوجوده وجوهريته في « عيون الحكمة » و « المطالب العالية ».

وفي موضوع الآن وصلته بالزمان ينحو منحى أرسطياً في « المباحث » ، كما سبق بيانه ، ولكنه في مواقفه الكلامية ، التي يقول فيها بالجوهر الفرد ، يعتبر الزمان منقسماً انقساماً فعلياً إلى أجزاء لا تتجزأ أو آنات موجودة بالفعل . ويرى الزركان : انه حتى في « المباحث » ، مع أخذه بمذهب أرسطو في أن الزمان متصل ، وان الآن ليس جزءاً من الزمان ، يورد شكاً يفهم منه القول بالجوهر الفرد ولكن الكاتب لا يكمل النص الذي يستدل به على خروج الرازي عن مذهب أرسطو وقوله بالجزء الذي لا يتجزأ حتى في مرحلة[٣٠٣] كتاب « المباحث » ، لأن باقي النص « في المباحث » يبين ان الرازي انما يورد هذا الشك على من يرى أنه في الشيء الأحدي الذات يجوز الحصول (الانتقال من القوة إلى العقل) على التدريج ، فأورد الرازي هذا الشك ثم ختم النص بقوله « فالحاصل ان الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعة – وهذا هو البديل عن افتراض التدريج ، وبالتالي الشك ثم ذلك بالجوهر – نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال ان حصوله على التدريج ، على معنى ان كل واحد من تلك الأفراد الحقيقية انما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر ، وأما على التحقيق ، فكل ما حدث[٣٠٤] فقد حدث بتمامه دفعة ».

وهناك مبحث يلح عليه الرازي هو قدم أو حدوث الزمان ، وهذا جزء من مشكلة حدوث أو قدم العالم وإيراده هنا مستحيل ، لأنه يستغرق أجزاء كبيرة في معظم كتبه ، وكنا وعدنا في كتابنا « حوار » أن نكمله بايراد مباحث من يتلو الغزالي في الوجود والقدم والحدوث وعسانا نفعل .

---

(٣٠١) حذف الشيرازي قول الرازي « واما مذهب أرسطوطاليس بأن الزمان مقدار الحركة فقد عرفت بالدلائل القاهرة فساده. وأما مذهب أفلاطون ... كما في نص الشيرازي. الزركان ص ٤٥٦ .

(٣٠٢) الزركان ص ٤٥٦ – ٤٥٧ .

(٣٠٣) الزركان ص ٤٥٩ وانظر قوله عن « الملخص » ص ٤٦٠ .

(٣٠٤) المباحث. ج ١ ص ٥٤٩ – ٥٥٠ .

الفصـــل السابع
مذهب أرسطو وأتباعه

مذهـــب أرسطو: مذهبه في الزمان واضح، وهو يخصص له المقالة الرابعة من «السماع الطبيعي»، الفصول من (١١ – ١٤) فيبدأ بدراسة نقدية للزمان، وأدلة منكرية –كما بينا في عرض المذاهب بحسبه– ثم يعرف الزمان وما يتبعه من معنى الوجود في الزمان، ومعنى الآن والوجود في الآن، وحول مشكلات تتعلق بالزمان، مثل انه واحد، وانه قديم، والاستدلال به، على قدم العالم والحركة والمتحرك. ولا نجد معه الصعوبات التي نجدها مع أفلاطون(٣٠٥).

يورد أرسطو أولاً شكوك نفاة الزمان وهي: الزمان منه ماض وليس بموجود، ومنه مستقبل ليس بموجود، فالمتركب منهما غير موجود. فأما الحاضر فتقضى، ولو كان شيء من الزمان حاضراً لكان هو الآن، والآن ليس بجزء من الزمان لأنه لو كان جزءاً منه لقدَّره، كما نقدّر المسافة بالذراع، ولا يمكن أن يقدّره لأن الآن لا بعد له والزمان له بعد، ولعل الآن ليس بموجود، والدليل على عدم وجود الآن الذي يظهر انه الفاصلة بين الماضي وبين المستقبل ان هذا الآن هل هو واحد بعينه ثابت أبداً أم هو واحد بعد آخر، فعلى الأول لكان ما وجد منذ ألف سنة، وما وجد اليوم من حيث هما في آن واحد بعينه، معاً، وليس أحدهما متقدماً لصاحبه ولا متأخراً عنه؛ وان على الثاني أي آن بعد آخر، فالكلام في أول آن منه هل هو باق أم فاسد، ويستحيل أن يكون باقياً، لأن بقاءه سيكون في زمان غيره، لاحق له ونحن قلنا انه

---

(٣٠٥) سنعرض ذلك مفصلاً، وللقارئ ان يراجع أيضاً حول قدم الزمان والعالم عنده:

Wolfson: The Kalam arguments for creation in Saadia, Averros, Maimonides, and S.E. Thomas. Saadia anniversary A.A.J.R. New York 1943 Vol. 11.p. 227.

ويقول ماجد فخري: ان الأكويني يرى ان أرسطو برهن على قدم العالم عكس ما يدعيه موسى بن ميمون من انه لم يبرهنها، بل حججه جدلية. انظر التفاصيل مع المصادر كاملة:

M. Fakhri: The Antinomy of the eternity of the world. LE museon. 66 Louvain 1953. p. 143ff.

واحد بعد آخر ، وكذلك يستحيل أن يفسد ، لأن فساده لا يمكن أن يكون في وقته لأنه في ذلك الوقت قد كان موجوداً ، ولا أن يكون فساده في الآن اللاحق ، لأن الآن لا يتلو الآن كما ان النقطة لا تتلو النقطة ، وان كان لم يفسد في الآن الذي يتلوه ، فلا بد أن يفسد في آنات بينهما ، ولا يمكن أن يفسد في أول آن من هذه الآنات الفاصلة بينهما لنفس السبب ، فيكون بينهما آنات لا نهائية ويكون موجوداً فيها ومعها وهذا محال فإذا بطل أن يوجد الزمان في الماضي لأنه ذهب ، أو المستقبل الذي لم يوجد بعد ، أو في الحاضر لاستحالة وجود الآن فالزمان لا وجود له(٣٠٦) .

ثم يتلو ذلك في التعرف على ماهية الزمان ، ما هو ، وما طبيعته ، ولا يقدم أدلة على وجود الزمان ، لأنه بيّن بذاته بشهادة الحس -كما يقول شارحاه يحيى بن عدي وأبو علي(٣٠٧) الحسن بن السمح - كما انه لا يردّ على شكوك النفاة السابقة . وينتقل أرسطو مباشرة إلى ذكر المذاهب فيه - وقد سبق إيرادها فيما تقدم عند ذكر المذاهب القديمة بحسب أرسطو رقم (تاسعاً) - وهي ثلاثة : الزمان هو الكرة نفسها ، أو انه دورة فلك الكل ، أو انه الحركة باطلاق. ودليل القائلين انه كرة الكل ان جميع الأشياء في الزمان ، وجميع الأشياء في كرة الكل ، فالزمان هو كرة الكل ، ولا يرد أرسطو على هذا بل يقول : ان هذا القول أسخف(٣٠٨) من أن يحتاج إلى البحث في استحالته ؛ ولكن شراح أرسطو يوضحون المسألة كما يلي : «أما القول بأن الزمان هو الكرة نفسها فظاهر الفساد ، لأن الزمان منه مستقبل ومنه ماض ، والكرة ليست كذلك ، فالكرة ليست زماناً ، والزمان قوامه بأجزائه ، وليس قوام الكرة جاء من قبل أجزائها ، لأن الكرة موجودة بجملتها ، وجزء الزمان زمان ، وليس جزء الكرة كرة. فأما القول بأن الأشياء في زمان وان الأشياء في الكرة ، فالكرة زمان - فالمحمول في المقدمتين واحد بالايجاب ، وليست تحصل نتيجة من موجبتين في الشكل الثاني. وأيضاً فان الأشياء في الكرة على أنها في مكان ، وهي في الزمان ، لا على هذا الحد. والوسط في المقدمتين - ليس هو على حالة واحدة(٣٠٩) عند الطرفين». وسنجد هذه الردود ، عند من تلا أرسطو ، كلما ردّوا على فرض ان الزمان هو كرة الكل.

---

(٣٠٦) استعنا في هذا الفهم بكلام أرسطو وشراحه معاً. ج ١ . م.ع. تعليم ١٩ فصل ١٠ ، ٢١٧ ب ، ص ٤٠٤ - ٤١٠ .

(٣٠٧) تعليقهما ص ٤١٦ ج ١ .

(٣٠٨) الطبيعة . ج ١ تعليم عشرين . فصل ١١ . ٢١٨ ب ص ٤١١ - ٤١٣ .

(٣٠٩) يحيى وأبو علي. تعليق ص ٤١٦ ج ١ .

وأما ان الزمان هو حركة الكل فردّ أرسطو: «ان جزء الدورة أيضاً زمان ما، وليس جزء الدورة دورة... وأيضاً لو كانت السموات أكثر من سماء واحدة لكان الزمان سيكون على مثال واحد حركة أيها اتفق وكانت[٣١٠] تكون أزمان كثيرة معاً» مع أن أرسطو ابان فيما تقدم ان أزماناً كثيرة لا تكون معاً مثل يوم ويوم، بل يكون يوم بعد يوم، لا معاً، إلا إذا كان أحدها أعم مثل ان السنة تشمل الشهر، وهو[٣١١] معها أو فيها.

وأما ان الزمان ليس هو حركة على الاطلاق، فلأن الحركة تخص المتحرك والمكان الذي فيه المتحرّك، والزمان يخصّ الكل وأيضاً، فان الزمان لا يخص الحركة والمتحرك، بل والساكن أيضاً (بكل مكان وعند كل شيء). كما ان التغيّر والسرعة والبطء يحددان بالزمان، فالسريع هو ما كان حركة كثيرة في زمن قصير، والبطيء هو ما كان حركة يسيرة في زمن طويل، ولو كانت الحركة هي الزمان، لأمكن أن يحدد الزمان بالزمان، كما أمكن تحديد الحركة[٣١٢] بالزمان، وهو ما لا يجوز. ثم إذا انتهى من الرد على المذاهب، يبين رأيه[٣١٣] هو. وابتداً يقول ان الزمان لا يفهم بدون تغير وحركة، وذلك أنا متى لم نتغير، أو تغيرنا ونحن لا نشعر، لم نظن انه كان زمان كحال أهل الكهف لا يشعرون إذا انتبهوا من نومهم بمضي الزمان عليهم وهم نيام، فيضيفون الآن المتقدم لنومهم إلى الآن التالي له ويجعلونهما واحداً، ويرفعون ما بينهما لأنهم لم يشعروا به، وكما انه لو لم يكن الآن مختلفاً، بل كان واحداً لم يكن زمان، كذلك ان كان مختلفاً، ثم لم نشعر به لم يظن ان ما بين الاثنين زمان، وهذا ما يحصل عندما لا نتنبه لتغير فينا نتوهم انه ليس زمان، والعكس صحيح. فأحياناً نستدل على تغيرنا متى ظننا ان زمانا قد حدث، وأحياناً نستدل على حدوث الزمان، إذا حدث في أنفسنا ضرب من الحركة. **والنتيجة، إذا صح ان الزمان ليس حركة، فانه شيء ما للحركة**[٣١٤] غير خارج عنها.

ثم يبين أرسطو بعد ذلك كيف يكون الزمان تابعاً للحركة، فيقول ان المتحرّك من شيء إلى شيء حركته، وهذا الذي بين الشيئين عِظم أو مقدار متصل، أجزاؤه ثابتة، ولذلك له وضع ثابت، ولما كان المقدار متصلاً صارت الحركة عليه متصلة. ويظهر اتصال الحركة في الحركة المكانية أكثر من سائر الحركات، فالاتصال هو أولاً للمقدار، وهو للحركة من قبل

---

(٣١٠) كذلك ٢١٨ ب.

(٣١١) الطبيعة: ٢١٧ ب. ص ٤٠٦ ج ١.

(٣١٢) الطبيعة. ج ١. ٢١٨ ب، ص ٤١٢ – ٤١٣.

(٣١٣) الطبيعة. فصل ١١، ٢١٨، ص ٤١١ فا بعد.

(٣١٤) كذلك ص ٤١٥، ٢١٩ أ.

المقدار. والمتصل أو المقدار فيه متقدم ومتأخر وأول وثان، فواجب ذلك أيضاً في الحركة على قياس المقدار، وكذلك يكون للزمان متقدم ومتأخر، لأنه يتبع الحركة والمقدار. ولكن معنى الزمان لا يتوهم من الحركة إلا عندما نتوهم فيها المتقدم والمتأخر لأنا نقول عندئذ أن ما بين المتقدم والمتأخر من الحركة زمان. ولذلك متى كنا نحس الشيء كأنه في الآن واحد، ولم نشعر في الحركة بالمتقدم والمتأخر، أو كنا نحسه كواحد بعينه إلا انه لشيء ما متقدم ومتأخر، لم نظن انه حدث زمان أصلاً إذ ليس ثمة حركة بين اثنين بالفعل، ومتى أحسسنا بالمتقدم والمتأخر فحينئذ نقول ان ثمة زماناً.

«**فالزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر**» فليس الزمان إذن حركة، بل هو عدد لها لا بمعنى العدد الذي به يُعَدّ، بل بمعنى العدد الذي يُعَدّ والمعدود، فالزمان عدد للحركة بمعنى الشيء المعدود منها والذي هو قابل للعد منها ولم يعدّ بعد[٣١٥]. ويضع أرسطو كما يوضح يحيى بن عدي ان الآن يحِدّ الزمان وضعاً، لأنه في الواقع لا يجوز عنده «ان يتركب الزمان من آنات لأنه غير ممكن أن يتتالى آنان، لأن المتتالين هما ما لا يكون بينهما شيء ليس من جنسهما، وانما نحدّ الزمان بـ «الآن» على أنه فيما بين الآنين، لا على أنهما آنان، لكن على أنهما زمان، وكذلك قال أرسطو: ولنضع ذلك وضعاً، أعني ان الزمان يكون بين الآنين، فانه يبين في المقالات الأخر انه لا يجوز أن يتركب عِظم مما لا ينقسم». وهذا هو معنى قول أرسطو في نهاية الموضوع المذكور «فأما الزمان معاً كله فواحد بعينه، وذلك ان الآن واحد بعينه متى كان، إلا ان وجوده يختلف، والآن مقدار الزمان من جهة انه يحدّه[٣١٦] بالمتقدم والمتأخر».

ثم بين أرسطو بعد ذلك أن «الآن» من جهة واحد بعينه، ومن جهة أخرى انه ليس واحداً بعينه، وذلك ان من جهة أنه في آخر بعد آخر[٣١٧] فانه مختلف ويفسر يحيى ذلك فيقول: هو مختلف بأن يكون قبل أو بعد، وإلا فهو في المواضع كلها واحد أي هو في الحركات كلها واحد، أي هو واحد في الموضوع، وكذلك الزمان الذي يتولد عنه واحد[٣١٨]. **ويفهم أرسطو الزمان على معنيين، الآن الذي هو يفصل المقدار المتصل أي الزمان المتصل، والآن الواصل، أو السيال. وعلى حدّ تعبير الرازي فخر الدين في «مباحثه» الآن اما أن يفرض على أن حصوله فرع على حصول الزمان، واما ان يفرض على أن**

---

(٣١٥) الطبيعة. تعليم ٢١، فصل ١١، ٢١٩ أ، ٢١٩ ب ص ٤١٨ فما بعد.

(٣١٦) الطبيعة ٢١٩ ب، ١٠ – ١٣ ص ٤٢٠.

(٣١٧) كذلك، ٢١٩ ب، ١٢. ص ٤٢١.

(٣١٨) كذلك ص ٤٢٧ وقارن بيدوي ص ٦١ فما بعد.

حصول الزمان فرع على حصوله ، والآن على المعنى الأول هو الذي إذا وجد الزمان ثم فُرض فيه حدّ وفصل ، فانه يكون ذلك الحد طرفاً للزمان وهو الآن . وهذا النوع من الآن ليس وجوده في الزمان – الذي هو كم متصل – وجوداً بالفعل بل بالقوة والفرض ، وبيان ذلك «أن الزمان مقدار متصل وكل مقدار متصل فانه يكون قابلاً للتقسيمات غير المتناهية على ما ستعرف ، وتلك التقسيمات لا تكون موجودة بالفعل ، بل هي انما تحصل عند أحد أسباب ثلاثة : «الأول القطع والثاني اختلاف الفرض – والثالث التوهم (فنقول) انه يمتنع حصول القطع في الزمان لما عرفت انه يستحيل أن يكون للزمان بداية ونهاية وانقطاع ، فاذا يستحيل أن يكون له – أي للقطع – حصول بالفعل ، بل حصوله انما يمكن على أحد الوجهين الآخرين[٣١٩] ، وذلك إما بموافاة الحركة حداً مشتركاً غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب ، وإما بحسب فرض الفارض . ثم ليس شيئاً من ذلك احداث فصل في ذات الزمان نفسه ، بل حصول الفصل في الزمان بسبب هذه الأمور كحصول الانقسام في الجسم . إما بسبب اختلاف الاعراض النسبية مثل اختلاف موازيين أو مماسين ، وإما بسبب الفرض والتوهم[٣٢٠] أما الآن الذي يتفرع على حصوله حصول الزمان . فهو أن المسافة والحركة والزمان أمور متطابقة ، والأمر الموجود في الخارج منها هو الكون في الوسط ، وهذه تفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع ، وأما المسافة فان النقطة تفعلها بسيلانها ، وكذلك الزمان بفعله الآن بسيلانه ، والآن هنا ، واصل لا فاصل ، وهذا الآن الفاعل للزمان بسيلانه ، غير الآن الذي يفرض في الزمان بعد حصوله الأخير[٣٢١] ، والآن الواصل يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة ، فالزمان ماهيته قائمة في «الآن» وهو متصل بواسطة الآن الذي يصل الماضي بالمستقبل ومقسم بحسب الآن بالقوة وإذا قسمنا الزمان بالوهم حصل لنا الآن من النوع الأول (الفاصل) ، وكان الآن بداية جزء ونهاية جزء ، فالآن على الاعتبارين ليس جزءاً من الزمان ، كما أن النقطة ليست جزء الخط ، لأن أصغر الخط خط لا نقطة ، وأصغر[٣٢٢] الزمان زمان لا آن ، لأن الآن غير منقسم ، وقد قلنا إن الزمان متصل ، فهو قابل للقسمة (Divisible) ولكن الآن بمعنييه ، الذي هو نقطة الاتصال ، ونقطة الفصل بين الماضي والمستقبل يبدو غير منقسم . ولو أن له بعداً وامتداداً لكان يضم أجزاء بعضها ماضٍ وبعضها مستقبل ، فلم يكن حاضراً ، ولا أي جزء منه . وهنا مع أن الآن جزء من الزمان فانه يختلف عن بقية الزمان بأنه غير منقسم ، ومع أنه يفصل الماضي عن المستقبل ، فانه ينسب لكليهما والا لما كان الزمان متصلاً ، فالآن نهاية وبداية للزمان ، وليس

---

(٣١٩) في الأصل : العرضين ، وبقية الكلام تدل على تصويبنا .

(٣٢٠) المباحث ج ١ ص ٦٧٠ – ٦٧١ .

(٣٢١) المباحث ج ١ ، ص ٦٧٠ .

(٣٢٢) يوسف كرم ، يونانية ، ص ١٤٤ .

لنفس الزمان[٣٢٣] ، فهو نهاية الزمن الماضي ، وبداية للزمن المستقبل[٣٢٤] .

ويلقي الرازي أضواء أخرى على هذه المشكلة من وجهة نظر أرسطية ففي فصل : كيف يعدّ الآن الزمان يقول : «قد عرفت أن الزمان متصل واحد ، والمتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزأ ، والتجزئة انما تحصل باحداث فصول في ذلك المتصل ، فان الفصول إذا حدثت في المتصل صار المتصل منقسماً إلى أقسام ويمكن تعديده بشيء من أجزائه كالخط الواحد إذا أريد تعديده فلا بد وأن تُفرض فيه نقط حتى يصير الخط بسبب ذلك منقسماً إلى أجزاء ، فحينئذ يعد كل ذلك الخط بأحد تلك الاجزاء ، فالنقطة تكون عادّة للخط ، لأنه لولا حصول تلك النقطة لما حصل التعديد ، فتلك الاقسام عادّة للخط . (وإذا عرفت) ذلك في الخط فتصور مثله في الزمان ، فان الزمان إذا فرض فيه انه ينقسم إلى جزءين: أحدهما متقدم والآخر متأخر ، فتعديد الآن للزمان ، كتعديد النقط للخط ، وتعديد الجزء المتقدم أو الجزء المتأخر للزمان كتعديد أجزاء الخط لذلك الخط . (واعلم) ان الآن فاصل للزمان باعتبار ، وواصل له باعتبار آخر . أما كونه فاصلاً فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل . وأما كونه واصلاً ، فلانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ، ولاجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل . (ويجب) أن يعلم انه من حيث انه فاصل يكون واحداً بالذات ، واثنين من حيث الاعتبار . لانه إذا أخذ من حيث هو يقسم الزمان إلى الماضي والمستقبل كان نهاية للماضي وبداية للمستقبل ، ومفهوم كونه نهاية مغاير لمفهوم كونه بداية . فقد حصلت الاثنينية في الاعتبار ، وان كان هو في ذاته واحداً ، وأما ان اعتبر من حيث انه واصل فانه يكون واحداً بالذات وواحداً بالاعتبار ، لأنه باعتبار انه واحد يكون مشتركاً بين الجزءين»[٣٢٥] .

والآن ليس جزءاً حقيقياً من الزمان ، بل يقع خارجه ، لا إن اعتبرناه بمعنى الفصل ، ولا إن اعتبرناه بمعنى العادّ ، أو واسطة العدّ ، لانه في الحالين غير منقسم ، ولا يتكون منقسم مما لا ينقسم ، أو ما له بعد مما ليس له بعد ، وإن كان الآن ، باعتباره في مجرى الحركة المتصلة ، أي كمعدود في الحركة ، يمكن اعتباره زماناً ، ولكنه في هذه الحالة ليس آناً لا ينقسم ، وهو المعنى الحقيقي للآن عند أرسطو ، بل جزءاً ممتداً من الزمان يربط ما قبله وما بعده ، وليس هاهنا قطع أو فصل ، بل تثبت على مجرى الحركة ، يفعل التجزئة فيها ، ليساعد الذهن على فهم تتابع الحركة والقبل والبعد فيها وفي الزمان المتساوق معها[٣٢٦] ولذلك

---

(٣٢٣) ولفنسون ، السابق ، ج ٢ . ص ٢٢٧ .

(٣٢٤) Great Ideas — op.cit. p. 897 وقارن بدوي ، ص ٦٢ – ٦٣ .

(٣٢٥) المباحث ج ١ ص ٦٧٥ – ٦٧٦ وانظر حول نصوص أرسطو ٢١٩ ب – ٢٢٠ أ . ٢٥٠ ص ٤٢٨ – ٤٣٩ .

(٣٢٦) هذا ما يفهم من النصوص . ٢٢٠ أ ، ٢١ ص ٤٣١ وشروحها .

فليس ثمة مشكلة هنا ، بالمعنى التالي : إذا كان الآن غير منقسم ، وغير ممتد ، ولا يمكن أن تكون فيه حركة ، أو سكون ، لانه إذا فرضنا فيه حركة بسرعة معينة ، تقطعه في زمن معين ، فان زدنا في السرعة ، قطعته في أقل من ذلك الزمن ، وهذا معناه تقسيم الآن ، وإذا كان يمكن فيه أن يسكن وان يتحرك متحرك أو ساكن ، وهو حد بين آنين ، «فان الشيء الواحد المتحرك من الآن سيكون متحركاً وساكناً معاً متحركاً بوصفه في نهاية أحد الزمانين وساكناً بوصفه عند بداية الآخر ، وهذا خلق واضح»[٣٢٧] ، أقول إذا كان الآن غير المنقسم ، هذا حاله ، وكان الزمان مركباً من آنات ، والآنات كل منها لا يقبل أن يوجد فيه حركة ، فالنتيجة استحالة ان تتم الحركة في الزمان . أقول ، ليس هنا مشكلة من هذا النوع ، لأن الآن ، غير المنقسم ، بل والآن حتى بمعنى التتابع الحقيقي لآنات ، ليس جزءاً من الزمان عند أرسطو ، لأن الزمان ، كم متصل واحد ، مثل الحركة تماماً . وهذا هو فهم من سبق وذكرناهم من قدماء ومحدثين . ولكن بدوي يثير مشكلات ويستنتج استنتاجات عليها ، لا أتفق معه فيها . ويبدو متردداً فيها ، ثم ينسب هذا الموقف لارسطو نفسه . فهو بعد أن يثير المشكلة أعلاه ، ينتهي إلى تقرير ما قررناه : وهو أن الآن عند أرسطو «لا يوجد في الزمان بمثابة جزء منه ، بل يوجد خارجه»[٣٢٨] . ويقول بدوي : وخارجه ، قد تفهم بمعنى الدهر والسرمد عند أفلاطون ، والآن هنا ينتسب إلى وجود أبدي أزلي ، ونكون في جو افلاطوني خالص ، وأما تفهم «خارجه» بمعنى أن الآن بوصفه وسيلة العدّ ، يوجد خارج الزمان ، أعني في النفس العادة ، فالآن تصور ذهني وهمي مجرد ، ويكون وجود الزمان تبعاً لهذا التفسير متوقفاً على وجود النفس ، وهذا حل مثالي – من المذهب المثالي لا الامثل – للمسألة[٣٢٩] . ويقول بدوي ، إن ارسطو يصرح ، بأن الزمان متوقف على من يعد وهو النفس ،ولكن أرسطو يتخلص من الوقوع في هذا الشك بأن الحركة ، يمكن أن تكون دون النفس ، ودون العاد ، والمتقدم والمتأخر في الحركة ومن حيث انه قابل لأن يعد ، يكوّن الزمان . ومعنى هذا عند بدوي أن أرسطو على عكس محاولة بعض المؤرخين تقريبه من المثالين المحدثين مثل كنت ، لا يرى ذاتية الزمان ، بحيث يقبل «بأن الزمان لا وجود له إلا بالنفس وبالتالي ، في النفس»[٣٣٠] .

وكل هذه الاستنتاجات سليمة وموفقة ، على أن نفهم أن الآن الذي هو خارج الزمان ،

---

(٣٢٧) بدوي ، السابق ، ص ٦٤.

(٣٢٨) كذلك ص ٦٧.

(٣٢٩) كذلك ص ٦٧ ، وما بين شارحتين مني.

(٣٣٠) بدوي ص ٦٨.

ليس آن أفلاطون ولا تعلق لنا به ، مع زمان أرسطو الطبيعي . ولكن بدوي ما يلبث ان يتجه اتجاهاً مشككاً ينتهي به إلى أن فكرة «الآن» بقيت غامضة كل الغموض « وفكر أرسطو عنها متردد بين أن يجعل الوجود الحقيقي للزمان في الآن ، وبين أن يدع الآن خارج الزمان . ولكنه إلى الوضع الأول أقرب » ويستشهد بدوي بأبي البركات ، - انظر معالجتنا له ، فيما سبق والزمان يلقى الموجود بالآن ، فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله» ويسوي بدوي هنا بين الحاضر الذي هو أحد أجزاء الزمان الثلاثة مع الماضي والمستقبل ، وبين الآن ، ثم ينتهي إلى أن أرسطو يعتبر الزمان مجموعة آنات متوالية ، ثم يستند على افلاطون في تصوره للآن ، بمعنى أنه الشيء الحقيقي وحده ، رغم انه لحظة غير معقولة ، والجوهر السرمدي والواحد والصور توجد هي وكل ما هو أزلي أبدي فيها ، وقد سبق أن ذكرنا هذا النص كاملاً ، فيما سبق ، عند معالجتنا لفكر بدوي عن أفلاطون ، وبدوي هنا يميل وبالاستناد إلى هيدجر إلى فهم ، الآن «عند أرسطو بمعنى الحاضر المستمر بل بمعنى الآن عند أفلاطون نفسه ، أعني الدهر والسرمد والثبات ، على «الحضور» ، أو «الحاضر» ،الخالي من كل حركة « وبالتالي من كل أجزاء الزمان الدالة على الحركة ، وهي المتقدم والمتأخر ، أو الماضي والمستقبل ، والسرمدية هي الحضور الدائم ، فمن الطبيعي أن يقال، إن السرمدية في الآن ، وإذا كان الزمان مكوناً من آنات متوالية ، فالوجود الحقيقي فيه وجود حاضر باستمرار ما دام موجوداً في الآن ، وهذا في الواقع ما تنبه اليه زينون الايلي في حجة السهم وحجة الملعب على وجه التخصيص . ولم يستطع أرسطو في رده عليه أن يجتاز هذه العقبة الكأداء ، أعني الآن . وطالما كنا نقسم الزمان إلى آنات متوالية ، فحجج زينون ستظل قائمة على الدوام لن ينال منها أي نقد» . و«إذا أردنا أن نتخلص من نتائج هذا الحجج ، فليس أمامنا إلا أن نرفض أولاً هذا الافتراض الاصلي ، وهو أن الزمان مكون من آنات متوالية[٣٣١] .»

وملاحظاتنا باختصار إلى جانب ما تقدم :

١ - ان هناك نوعين من السرمدية ، الثابتة ، فوق الزمان ، هي الدهر وهي خاصية ما لا يتحرك مثل النموذج عند أفلاطون ، أو الله عند معظم اللاهوتيين -كما سنوضح- بل وعند أرسطو نفسه ، كما سنشير. وسرمدية ، ما هو متحرك دائماً ، على الدور أو على الاستقامة ، وهذه السرمدية زمان ، لا دهر ، وهي قرينة الحركة والمتحرك ، والآن فيها ، ليس كالآن هناك ، فالآن هناك آن ممتد ، ان صح التعبير، ومع ذلك لا ينقسم ، لأنه مدة وجود الله مثلاً ، من دون تغير أو حركة . وأما الآن في السرمدية الثابتة ، فهو تعبير عن استمرار

(٣٣١) كذلك ص ٧٣ - ٧٤ .

التغير ، والتصرم ، والتجدد ، فالحاضر يصير ماضياً ، والمستقبل يصير حاضراً . وهذا التمييز متفق عليه باجماع المذاهب كما رأينا .

٢ — الزمان عند أرسطو متصل بسبب اتصال الحركة ، وهذه بسبب اتصال العظم ، والوهم هو الذي يصور هذه آنات متوالية ، أو نقاطاً متصلة ، أو أجزاء حركة متلاحقة ، وفيما تقدم توضيح كاف لهذا . فأرسطو اذن لا يعتبر الزمان الموضوعي ، الذي هو مع الحركة ، أقول لا يعتبره ، مكوناً على الحقيقة لا من آنات غير منقسمة ، ولا من آنات منقسمة ، لا متوالية ، ولا غير متوالية ، ولكنه يعتبر مجرى الزمان ، كأنه آن سيال ، كما نتوهم الخط ، نقطة سيالة .

٣ — وبذلك لا يعود من معنى للقول انه لم يجتز أو يستطيع التخلص من حجج زينون ، بل العكس هو ما نجده عنده ، حيث حلها : بأن نبه على أن الزمان متصل ، وان قَبِلَ القسمة بالقوة أو بالوهم(٣٣٢) . ان الحركة ، والزمان عند أرسطو ، فعل واحد ، وشيء واحد متصل ، وقد قال ان تصور وقفات في مجرى الزمان هو بالتوهم ، لأن الحركة والزمان لا بداية لهما ولا نهاية — وقد سبق .

٤ — ومعنى ذلك أن تشكك بدوي في أن ارسطو مرة يضع الآن خارج الزمان ، ومرة يعتبر وجوده في الآن . وأن أرسطو إلى الثاني أقرب ، تشكيك ليس في محله .

***

نعود الآن إلى بقية تصور أرسطو للزمان وقد انتهينا من علاقة الآن بالزمان عنده(٣٣٣) ، وعلاقته بالحركة ، **كما صح أن الزمان عنده مقياس الحركة لانه عددها** ، **فصحيح أيضاً** ، أن الزمان يحدد بالحركة أيضاً مثل أن نقول : زمان كبير ، وزمان يسير ، أي زمان كثير لأن الحركة كثيرة . وكذلك كل منهما يقدر المقدار ، ويقدرهما المقدار(٣٣٤) .

ثم يبحث معنى أن وجود الشيء في الزمان ، وكيف يقدر الزمان الحركة وهو ليس من جنسها ، والمقدر يجب أن يكون من جنس المقدر ؛ وحل أرسطو لمسألة التقدير هذه ، وهو أن

---

(٣٣٢) الطبيعة . ج ٢ . المقالة السادسة ، الفصل الثاني والتاسع ، والمقالة الثامنة الفصل الثامن ، ويوسف كرم ، ص ١٤٢ .

(٣٣٣) يعود أرسطو إلى الآن في الفصل ١٣ ، ٢٢٢ أ ، ٢٢٢ ب ، ص ٤٦٢ فما بعد حيث يبين نوعين من «الآن» : آن لا عرض له بمعنى الحال ، وآن له عرض ، بمعنى الزمان مثل متى ، وهوذا ، والساعة وقبيل ، في علاقاتها كماض قريب أو مستقبل قريب من الآن الحاضر.

(٣٣٤) الطبيعة ج ١ . تعليم ٢٣ ، فصل ١٢ ، ٢٢٠ أ ، ٢٢٠ ب ، ص ٤٤٠ — ٤٤٧ .

الزمان يقدر شيئاً من الحركة ، مثل حركة يوم ، ثم يقدر باقي الحركة بها . فان قيل : ها هنا أيضاً قدر الزمان الحركة – أي حركة يوم – وهو ليس من جنسها ، أجاب أرسطو بانه لا يشترط أن يكون العادّ في المعدود ، بل قد يكون مفارقاً وليس من جنسه ، مثل الذراع العاد للحبل ، وقد يكون من نوعه مثل جزء من الحبل ، ثم يعد الحبل به . والعدد الذي في النفس ليس هو من جنس المعدود . وأجيب أيضاً بأن الزمان يعد الحركة من حيث هي وهو متصلان ، فهما من هذا الوجه متجانسان .

وأما كيف تكون الأشياء الزمانية في الزمان ، وكذلك الحركة في الزمان فبمعنيين ، الأول ان وجود الحركة أو الشيء مع وجود الزمان ، وهذا باطل ، لأن وجود الشيء مع الشيء ، لا يعني انه فيه ، فان السماء موجودة مع حبة الحاروس ، وليست هي في الحبة : والمعنى الآخر هو انه – أي الشيء أو الحركة – في الزمان على انه – أي الزمان – يعده كما يقال إن الشيء[٣٣٥] في العدد وهو وجوه ثلاثة ولما كانت الحركة في الزمان على أنه عدد ، والعدد يشمل المعدود ، وجب أن يكون الزمان العام المطلق أعم من كل زمان لشيء شيء ، وأرسطو هنا يمهد للوصول إلى مقياس للزمان عام ، هو الحركة الكلية ، التي تشمل كل زمان جزئي وكل حركة جزئية ، أو هذه تقاس بها .

ولما كان الزمان يعم الشيء ، وأعم ، لم يكن الزمان للاشياء السرمدية ، لانها على وتيرة واحدة ، ولأن الشيء في الزمان انما يكون على معنى انه يعده بالمتقدم والمتأخر ويعد ابتداء كونه أو وجوده إلى انقضائه ، وهذا المعنى غير موجود في الأشياء السرمدية[٣٣٦] .

وكما أن الزمان مقدار الحركة فهو مقدار السكون ، لأن كل سكون ففي زمان ، وذلك لأن الزمان ليس هو حركة بل عدد الحركة ، وقد يجوز أن يكون الساكن موجوداً في عدد الحركة ، وليس كل غير متحرك ، فواجب أن يسكن ، بل ما كان من شأنه أن يتحرك ، إلا انه قد عدم الحركة . والزمان يقدر المتحرك من جهة ما هو متحرك ، ويقدر الساكن من جهة ما هو ساكن . وهو يقدر السكون بواسطة الحركة . كان يقدر الحركة باليوم ، ويقدر الساكن في بعض هذا اليوم بواسطة اليوم ، ولذلك فان ما ليس يتحرك ولا يسكن فليس هو في زمان . فان الزمان لا يعدها لانه انما يعد الزمان ما نعد حركته وسكونه ، وهذه الأشياء ليس لها حركة ولا سكون ، وكذلك ما ليس بموجود فليس في الزمان . ويفصل أرسطو أحكام الموجود واللاموجود في علاقاتها بالزمان[٣٣٧] .

---

(٣٣٥) ولمزيد من تفصيل راجع النص والشرح – المواضع قبلاً . ص ٤٥٠ ، ٤٥٣ .
(٣٣٦) هذا عن شرح يحيى بن عدي ص ٤٥٣ .
(٣٣٧) الطبيعة ج ١ فصل ١٢ ، ٢٢١ ب ، ٢٢٢ أ ، ص ٤٥٧ – ٤٥٨ .

ثم بحث بعد هذا علاقة الزمان بالنفس من وجهين : الأول لماذا يرى الناس الزمان في كل شيء؟ ويجيب ، لأن الزمان عدد الحركة والسكون ، وهذه الأشياء هي إما متحركة ، وإما ساكنة . والوجه الثاني : هل إن لم تكن نفس لم يكن زمان؟ وأجاب : لا يكون زمان لسببين : الأول وهذا حسب تفسير يحيى بن عدي لأن الزمان معدود ، والنفس عادة ، وما لم تكن النفس لم يكن العاد ، فلا يكون المعدود . والثاني : انه إذا لم تكن النفس الناطقة أصلاً لم تكن حركة ، لأن ما يحرك غيره ويتحرك بذاته هو النفس ، وإذا لم تكن حركة لم يكن زمان . والتفسير الثاني في رأيي زائد فان أرسطو لم يقل به في هذا النص ، بل قال : بعد أن أثار السؤال السابق : «إذا كان العاد – النفس – غير موجود لا محالة فالذي يُعد أيضاً غير موجود .. وإذ كان ليس شيء من شأنه أن يعد سوى النفس ، ومن النفس : العقل ، فغير ممكن أن يكون الزمان موجوداً إذا لم تكن نفس موجودة»[٣٣٨] وواضح أن تفسير يحيى متأثر بمؤثرات افلوطينية محدثة[٣٣٩] على ان ارسطو يحتفظ للزمان بموضوعيته ويستبعد ذاتية الزمان ، بقوله بعد النص السابق مباشرة : «اللهم إلا من قبل ذلك الشيء الذي متى كان موجوداً كان الزمان موجوداً من غير أن تكون نفس ، وان المتقدم والمتأخر انما هما في الحركة ، وان الزمان انما هو هذان – المتقدم والمتأخر – مما هما معدودان»[٣٤٠] وكما يقول يحيى بن عدي يكون بذلك أبطل أن يكون الزمان غير موجود[٣٤١] إذا لم تكن نفس ، من قبل الموضوع وهو الحركة ، فإن الموضوع للقبل والبعد ليس هو شيئاً سوى الحركة ، والزمان ليس هو شيئاً غير القبل والبعد الذي للحركة»[٣٤٢] . فالقبل والبعد اللذان للحركة ليسا من قبل النفس ، ولا متوقفين على عاد ، والقبل والبعد هما الزمان ، فالزمان غير متوقف في وجوده على النفس .

وإذا كان الزمان عدد الحركة ، والحركات مختلفة ، كون وفساد ، ونقلة الخ ، والنقلة أو المكانية ، مستقيمة ودورية ، فالزمان عدد أي حركة منها؛ ثم قد تكون حركتان معاً مثلاً شيء يتحرك في المكان وهو في الوقت نفسه ينمو ، فكيف يكون الزمان للحركتين وهل هما زمانان؟ ويجيب عن هذا أن الزمان باعتباره عدداً ، هو واحد ، للحركتين معاً ، واختلاف الحركات ، إن كانت معاً ، لا يوجب اختلاف الزمان لها . ويجب أن يكون المقياس ، أصغر شيء من جنسه واعرفها ، الحركات وأظهر الحركات دلالة على الزمان هي النقلة ، والدورية

(٣٣٨) كذلك ٢٢٣ أ ، ٢٥ . ص ٤٧٣ .

(٣٣٩) يوضح بنس أن الاسكندر الأفروديسي وتابعه سمبليكوس أولا كلام أرسطو بهذه الصورة التي نجدها عند يحيى أعلاه عن بنس وسنفصل المسألة مع أفلوطين.

(٣٤٠) المصدر السابق ونفس الموضع .

(٣٤١) «غير» من عندي وإلا انقلب المعنى .

(٣٤٢) المصدر السابق ص ٤٧٦ .

منها على الخصوص لانها مستوية ليس فيها وقوف ولا اختلاف ولا رجوع ، وكذلك جرت العادة أن الأمور جارية على الدوائر ، وفي هذا دلالة على أن الزمان يقدر بالحركة على الاستدارة . والحركات المستديرة بعضها صغير وبعضها طويل ، بعضها سريع وبعضها بطيء ، واسرعها حركة كرة الكواكب الثابتة وهي أصغر الحركات إذ كانت تقطع في زمان أسرع ، ونحن قسمنا الزمان الذي تعده الحركة المكوكبة(٣٤٣) إلى أربع وعشرين ساعة(٣٤٤) .

وقبل أن نختم نقول ان بنس يورد بعض التعاريف الارسطية ومنها التعريف المذكور سابقاً والشائع عنه : انه عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر . ويقول بنس إن أفلوطين آثر تعريفاً لارسطو هو أن الزمان مقدار الحركة(٣٤٥) وهناك تعريف آخر رفضه الارسطيون : وهو أن الزمان مدة تعدّها حركات الفلك ، وهو مطابق لتعريف أفلوطين وابرقلس وهو في جوهره التعريف الذي حكاه البيروني منسوباً للرازي(٣٤٦) .

وختاماً ننهي كلامنا عن أرسطو . يقول جان فال بحق إن أرسطو «حاول أن يعرف الزمان على نحو أكثر اتساماً بطابع الفيزياء ، وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية ، فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقيا على انه صورة للابدية أو حركة النفس ، بل أصبح يعرف –كما يمكننا القول– فيزيائياً أي كنظام عددي يبين اتجاه الحركة ، فهو يبين ما يتقدم وما يتأخر»(٣٤٧) .

(ب) مذهب أتباعه : المقصود هنا من تبعه في مذهبه ، وليس من تأثر به بشكل أو بآخر ، ولما لم يكن قصدنا هنا التاريخ ، فلذلك سنقتصر على ابن سينا وابن رشد ، وفي الوقت نفسه نجد أن الكندي ،وعدداً كبيراً من الفلاسفة الوسيطيين واللاهوتيين والشراح ، يأخذ بأخذ أرسطو الزمان والحركة والمتحرك معاً ، أو متساوقة ، وجود احدها دليل على وجود الآخر ، وكذلك فعل أوغسطين والغزالي وعدد كبير آخر ممن يقولون بحدوث العالم بالزمان ، وعدم وجود زمان قبل الزمان العالمي ، لان العالم عندهم حادث وكذلك الحركة والزمان حدوثاً زمانياً ، فهم هنا –وسنوضح رأيهم في عرض رأي المتكلمين واوغسطين والاكويني– يأخذون بالمقولة الارسطية السابقة ، مع اختلافهم عنه ، في أصل الوجود ، وبدايته . مثال ذلك أخذهم ، وأخذ سواهم من مختلف المذاهب بمقولة أرسطو : إن الله ليس في زمان ، وقد أشرنا إلى وجود أصل هذا عند أفلاطون .

---

(٣٤٣) المكوكبة بدلاً من المكوكية التي وردت في المخطوط ص ٤٨٣ ، وكذلك في ص ٤٢٤ «المركبة» وفي متن ص ٤٥٤ : الماوكية وفي الحاشية قال (١) كذا . وواضح انها المكوكبة.

(٣٤٤) تعليم ٢٨ . فصل ١٤ . ٢٢٣ أ ، ٢٢٤ أ وشروحها.

(٣٤٥) بنس ، مذهب الذرة ، السابق ، ص ٥٢ فا بعد ، ويشير بنس إلى Ennead. 11, 7. 9 قارن بكلامنا عن أفلوطين فيما بعد.

(٣٤٦) سبق إيرادنا لنص البيروني هذا ، ص ٥٣ بنس.

(٣٤٧) جان فال : السابق . ص ١٥٣.

ونقطة أخرى أثر فيها أرسطو فيمن لحقه : تعداد المذاهب في الزمان ، وردوده مع أو ضد هذه المذاهب نجده يتكرر ويطور فيمن جاء بعده ، كما أوضحنا في عرض رأيه في المذاهب ، وعرض المذاهب بحسب العارضين فيما تقدم . كما أن قوله بقدم الزمان ، ودليله فيه ، كان سبباً قوياً في ظهور مشكلة الصلة بين زمان ما ليس في زمان مثل الله وبين زمان العالم ، مثل معنى «كان» الله ، وبالتالي الميل عند البعض إلى القول بالقدم الزماني ، طبقاً تحت دوافع أخرى هامة ، مثل دليل العلة التامة ، إلا أن مسألة الترجيح بلا مرجح ، والتخصيص أصبح لها أهمية كبرى في الفكر اللاهوتي المسيحي والإسلامي واليهودي ، كما سنوضح باختصار في عرض(٣٤٨) موقف المتكلمين واوغسطين ، وفي معالجة مشاكل الزمان فيما بعد .

١ – **موقف ابن سينا من الزمان** : إذا تركنا جانباً ان ابن سينا فيضي يقول بحدوث العالم ذاتياً ، وضيقنا المقارنة برأيه في الزمان ، ورأي أرسطو فيه ، نجد أن تصور ابن سينا للزمان وتفاصيله ومشاكله هو تصور أرسطي ، وقد بحث الموضوع في طبيعيات «الشفاء»(٣٤٩) ، ثم في «النجاة» (قسم الطبيعيات) . وفي معظم كتبه الأخرى ، معالجات خاصة ، وفي مناسبات معالجته لموضوعات أخرى . كما أن له رسالة مخطوطة ، في ابطال أدلة من يقول ببداية الزمان ، تعرض للأخطاء المنطقية في تلك الادلة(٣٥٠) .

وإذا تجاوزنا ذهابه في بعض كتبه مذهب أفلوطين والافلوطينية(٣٥١) المحدثة في ارجاع الزمان إلى النفس الكلية ، لا باعتبار الزمان لا يوجد بدون عاد ، كما أوضحنا هذا مع أرسطو وخروجه منه – بل يزيد عليه بسبب آخر ، وهو أن النفس هي سبب الحركة الكلية وكل حركة ، فلا زمان بدونها ،(٣٥٢) فانه فيما عدا ذلك ، وحتى مع هذا يعتبر الزمان ليس هو

(٣٤٨) أوضحنا هذه المسألة في كتابنا حوار، السابق، القسم الأول، والثاني، وكذلك كتابنا (The Problem) السابق، قسم ثان الفصل الثاني.

(٣٤٩) الشفاء، قسم الطبيعيات. طبع مع الالهيات في طهران طبعة حجرية. ولم نحصل عليه، واعتمدنا على نقل الشيرازي عنه، و«النجاة»، قسم للطبيعيات، «القول في الزمان» ص ١١٥ – ١١٨. مصطفى البابي، القاهرة ١٩٣٨؛ و«تسع رسائل في الحكمة» الرسائل الأولى هي قسم الطبيعيات من كتاب «عيون الحكمة» قسطنطينية ١٢٩٨. و«رسالة في الحدود» الرسالة الرابعة من تسع.

(٣٥٠) رسالة في ان للماضي مبدأ زمانياً مخطوط برقم (١٠٢٠ ليدن) وهي في أحد عشر فصلاً من ورقة ٨٥ – ٩٢ وهي في الواقع في الرد على من يقول ان للزمان بداية. وسننشرها ضمن معالجتنا لمشاكل الزمان فيما بعد في كتاب مستقل.

(٣٥١) النجاة. السابق، قسم الطبيعيات ص ١٠٨ – ١١٠، وكذلك الالهيات. ص ٢٥٨ – ٢٦٢ وتسع رسائل، عيون الحكمة فيها. ص ١٢، وبنس، مذهب الذرة، ص ٥ حاشية (٢).

(٣٥٢) سبقت الاشارة إلى وجود هذا عند بعض الأفلوطيين المحدثين.

حركة النفس الكلية ، ولا هو أي حركة ، بل هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر(٣٥٣) .

ويبدو أن ابن سينا ، قد وضح أصلاً عند أرسطو في قول الأخير إن الزمان مقدار وكلام أرسطو عن الاختلاف في السرعات ، وتقدير الحركات ، وربما احتاجت هذه المسألة إلى تفصيل أكثر ، لمعرفة ما إذا كان ابن سينا ، هو واضع مثل هذا الدليل بشكله الذي نجده عنده(٣٥٤) . وسنجد له تكراراً في كل كتاب يبحث الزمان نفياً أو اثباتاً فيما بعد . والدليل كما يورده في النجاة : «كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها من السرعة وابتدأتا معاً ، فانهما تقطعان المسافة معاً ، وإن ابتدأت احداهما ولم تبتدئ الأخرى ، ولكن انتهيا معاً ، فان احداهما تقطع دون ما تقطع الأولى . وان ابتدأ مع السريع بطئ ، واتفقا في الأخذ والترك – أي في الابتداء والانتهاء في الحركة زمنياً –(٣٥٥) وجدالبطيء قد قطع أقل ، والسريع قد قطع أكثر – أي أقل وأكثر من المسافة – وإذا كان ذلك كذلك كان بين أخذ السريع الأول وتركه امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين . وبين أخذ السريع الثاني وتركه ، امكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة ، فيكون هذا الامكان طابق جزءاً من الأول – أي يكون هذا الامكان جزءاً من الامكان الأول –(٣٥٦) ... وإذا كان ذلك كذلك ، وجد في هذا الامكان زيادة ونقصان يتعينان – اي قابلان للزيادة والنقصان – وإذا كان ذلك كذلك كان هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة وفيه تقع الحركة بأجزائها التي لها من المسافة ، فاذا ههنا مقدار للحركات مطابق لها ، وكل ما طابق الحركات فهو متصل ومتقضي الاتصال متجدده ... فإن هذا المقدار مدة»(٣٥٧) ثم يكمل الدليل حتى يصل إلى انه مقدار هيئة غير قارة هي الحركة(٣٥٨) .

ونحن ليس هدفنا في هذا البحث ايراد حجج مثبتي الزمان ونفاته ، فهذا له موضع آخر خارج هذا البحث ، ولذلك نكتفي بالاشارة إلى أن الرازي ، أورد ثلاثة اعتراضات عليه ، الثالث منها ، أن ابن سينا عندما رد على المتكلمين القائلين ببداية الزمان استبعد وجود «الزمان

---

(٣٥٣) في النجاة. قسم الطبيعيات. ص ١١٨ يقول ان الزمان هو مقدار ليس أي حركة بل «مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر». أما في رسالة الحدود، السابقة ضمن تسع رسائل، فيقول «الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر». ونقلنا مثل هذا التعريف على لسان الرازي ينسبه لأرسطو. بنقل الشيرازي.

(٣٥٤) يقول دكتور ياسين عريبي ان ابن سينا بهذا الدليل يطور مفهوم أرسطو عن الزمان فلم يعد الزمان مجرد مقدار للحركة، بل هو امكان ذو مقدار يطابق الحركة. مجلة الحكمة، السابقة، ص ٥١.

(٣٥٥) ما بين فاصلتين من عندي.

(٣٥٦) هذا حسب توضيح فخر الدين الرازي، المباحث، السابق ج ١ ص ٦٥٤.

(٣٥٧) النجاة ص ١١٥ – ١١٦.

(٣٥٨) النجاة ص ١١٦.

بمجموعه » في وقت من الأوقات ، وقال ما لا يكون موجوداً لا يصح عليه الحكم بالزيادة والنقصان ، وإن ابن سينا في دليله هذا ، يجيز[٣٥٩] ما أحاله هناك . والحق أن الرازي ، لا يحسن تلخيص المسألة : فابن سينا[٣٦٠] في رده عليهم ، انما يرد على أمثال دليل التطابق عندهم ، فهم يقارنون زماناً من بداية الماضي إلى زمن محدد من ظرفنا الحاضر ، بزمان آخر يبتدئ أيضاً من الماضي إلى زمان أقرب إلى الماضي ، ويقولون ها هنا زيادة ونقصان في الماضي ، فكلاهما وكل زمان له بداية . وكذلك بمضاهاتهم حركات الكواكب مع بعضها ، كما سيتضح مع عرض رأي المتكلمين . ورد ابن سينا هو : الماضي غير موجود بمجموعه والمهم كلمة «مجموعه » هنا ، لانه من نوع ما لا تجتمع اجزاؤه معاً ، أما زمان قبل زمان إلى ما لا نهاية فجائز ، بل هو عين ما يقول به القائلون بالقدم الزماني . ومنهم ابن سينا[٣٦١] فاعتراض الرازي غير وارد .

أما الاعتراض الأول والثاني من الرازي على دليل ابن سينا السابق ، فلخصهما ان ابن سينا ، لا يمكن أن يفترض حركات تبتدئ معاً أو ، احدهما بطيء والآخر سريع ، إلا إذا افترضنا الزمان مقدماً ، لأن المعية زمان ، والسرعة والبطء لا يفهمان إلا بواسطة الزمن . ولذلك فان الرازي يعتذر لابن سينا ، بانه ما أراد بهذا الدليل اثبات وجود الزمان ، بل بيان ماهيته ، اعني انه مقدار[٣٦٢] ، لأن وجود الزمان بيّن بذاته .

ويمكن الاطلاع على دليل مقارب لهذا الدليل عند ابن سينا بصيغة أخرى تتعلق بإمكان ايجاد الله جسماً متحركاً قبل هذا الوقت الذي يقول المتكلمون انه أوجده فيه أم لا[٣٦٣] .

ونكتفي بهذا العرض ، وباقي المسائل ارسطية الدلالة والمعالجة ، فهو يرفض أن الزمان حركة أو جسم الفلك ، وان الزمان مع ذلك متعلق بالحركة ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان ، كما أن الزمان ليس المسافة ولا السرعة مع الادلة[٣٦٤] .

ويقول بقدم الزمان ، وانه ليس محدثاً حدوثاً زمانياً حسب دليل أرسطو المعروف[٣٦٥]

---

(٣٥٩) المباحث ج ١ ص ٦٥٤.

(٣٦٠) النجاة ص ١٢٠ ، ٢١٨ ، ٢٥٦.

(٣٦١) أوضحنا هذه المسألة في كتابنا «حوار» ، القسم الأول ، الفصل الثاني ص ٧٧ – ٩٠. والرسالة المخطوطة ، مخطوط ليدن، السابق.

(٣٦٢) المباحث ج ١. ص ٦٥٤.

(٣٦٣) النجاة ص ٢٥٧ . وفي الفصل (١١) من رسالة ابن سينا المخطوطة السابقة ، التي سننشرها فيما بعد ، نجد هذا الدليل أيضاً.

(٣٦٤) النجاة ص ١١٦ .

(٣٦٥) كذلك ص ١١٧ .

إلى القبل والبعد . وانه إذا كان مقدار الحركة ، فليس كل حركة بل المستديرة[٣٦٦] وسبب أن الزمان متصل[٣٦٧] وانه ينقسم بالتوهم ، فنثبت له في الوهم نهايات نسميها آنات ، وان الزمان مقدار لحركات كثيرة ، بأن يقدر جزء منها[٣٦٨] ثم يقدر الباقي منها . وليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه والذي فيه : أقسام الزمان الثلاثة ، وأطرافه وهي الآنات ، والحركات ، والمتحركات ، وما هو غير هذا فليس في زمان بل «إذا قوبل مع الزمان واعتبر به فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان ، وما فيه وسميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهراً له ، فيكون الدهر هو المحيط بالزمان[٣٦٩]». ثم يرد ابن سينا على القائلين ببداية للزمان ، لم يكن قبلها[٣٧٠] . وليس هذا البحث ميدان ايراد هذه المسألة بكل حججها وتفاصيلها ، بل اشارة ، كما سنفعل في عرضنا للمتكلمين فيما بعد من هذا المقال ، ومعنى القديم والحادث[٣٧١] ، وأن الله حسب رأي المتكلمين ، لا بد يسبق العالم[٣٧٢] والزمان بزمان . ولا نريد أن نورد مواضع هذه المباحث في كتبه الأخرى[٣٧٣] ونحيل القارئ الى كتابنا «حوار» الفصل الثاني ، والقسم الثالث كله ، حيث استقفينا ذلك مع كامل الحجج بينه وبين الفلاسفة واللاهوتيين اسلاميين وقدامى[٣٧٤] .

٢ - **ابن رشد** : ابن رشد ارسطي أكثر من ابن سينا ، وفي مسألة الزمان بالذات ، فهو يراه قديماً أزلياً ، ولا نجد في كتبه الفلسفية ، صدى للحدوث الذاتي بالمعنى السينائي الفيضي ، بل هو اميل إلى قبول مذهب أرسطو في المحرك الغائي فقط . وليس هنا موضع شرح هذا ،

---

(٣٦٦) كذلك ص ١١٧ .

(٣٦٧) قارن ذلك بموقف المتكلمين من ان الزمان جواهر فردة لا تنقسم ، وانه منفصل ، وموقف الرازي من دليل ابن سينا على انه متصل ، مباحث ج ١ ص ٦٤٨ « وتسع » ص ٦٣ .

(٣٦٨) النجاة ص ١١٨ .

(٣٦٩) كذلك ص ١١٨ .

(٣٧٠) كذلك ص ١٢٥ .

(٣٧١) كذلك ص ٢١٨ .

(٣٧٢) كذلك ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٣٧٣) يورد نفس الدليل عن الإمكان في تسع ، الطبيعيات في رسالة عيون الحكمة. ص ١١ - ١٢ كما يعرّف الدهر في رسالة الحدود : بأنه هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله ص ٦٣ ، و «الآن» هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان ص ٦٣.

(٣٧٤) عن مذهب الفارابي : الزمان عنده حادث عن حركة الفلك وليس له حدوث زماني ، مع تفاصيل أخرى : الجمع بين رأي الحكيمين. نشر ديمتري. ليدن ١٨٩٠ ، ص ٢٣ - ٢٥ . والزمان عند الفارابي أزلي ليس له بداية زمانية ، ولكنه محدث بالذات ، «مسائل متفرقة» حيدر آباد. ١٣٤٤ ص ٥ - ٦ ، ومثله في «تجريد الدعاوى القلبية» حيدر آباد ١٣٤٩ ص ٧ . وهنا يرفض نظرية المتكلمين في أن العالم بدأ في زمان لاحق ويحاججهم باستحالة الترجيح بلا مرجح ، انظر «الفصول المدني» نشر دنلوب كمبردج ١٩٦١ ص ١٥٧ - ١٥٨ .

ولا الاشارة إلى مواضعه في كتبه ودواعيه ، فهذا أمر يطول . ولا اعتقد ان ثمة داعياً حتى للاشارة اليها في النقاط الرئيسة عنده في مسائل الزمان ، فكل ما قلناه عن أرسطو موجود في «رسائله» خصوصاً السماع ، وفي شرحه لما وراء الطبيعة لارسطو ، مع تشديده على قدم الزمان ، ورفض مقولة المتكلمين فيه ، ويمكن الرجوع إلى كتابنا حوار ، القسم الثالث ، وخصوصاً الفصل الرابع منه ، حيث أوضحنا رأيه في هذه المسائل بالتفصيل ، وموقفه من الغزالي والمتكلمين ، وكذلك من الفيضيين . وسنكتفي هنا بتلخيص مذهبه من «رسائله» : «السماع» و «السماء والعالم» ، و «ما بعد الطبيعة» لاهميتها لا في توضيح مسائل غير واضحة التعابير عند أرسطو ، بل لانها تضيف هنا وهناك اضافات مفيدة عموماً في اعطاء عرض منظم وواف للمذهب .

الزمان وجوده بيّن بنفسه ، ولذلك يقتصر على بحث ماهيته ، ومع أن وجوده بيّن فقد عدّ أحد أصناف الكم ، ولكون اجزائه إما ماضٍ وإما مستقبل وانه ليس شيء منه يمكن أن يشار اليه بالفعل فان أقرب شيء يشبهه[٣٧٥] هو الحركة ، وأخصها النقلة فإن أجزاء بعضها فسدت ، وبعضها مزمعة بأن تكون كالحال في الزمان ، ولا يمكن ان نتصور زماناً إن لم نتصور حركة ، وما لم نشعر بها لم نشعر بالزمان كحال الذين ناموا[٣٧٦] أو عند الاستغراق الشديد ، في عمل لذيذ ، يقصر الزمان . وفي القلق يبدو طويلاً . والزمان ليس حركة . ويبين ابن رشد الأسباب كما عند أرسطو ، ولذلك فهو ليس حركة السماء كما عند البعض ، والذين يحتجون بلغز أفلاطون«إن الذين وضعوا تحت الأرض منذ الصبا فلم يحسوا حركة الجرم العالي لا يشعرون بزمان ، وهذا غير صحيح ، فعند ابن رشد هم يشعرون بزمان ، لأن لهم سائر الحركات[٣٧٧] . والزمان عارض للحركة وأن الحركة مأخوذة في حده ، فإننا لا نقدر أن نتصوره خلواً منها والعكس صحيح ، فهو اذن عارض للحركة[٣٧٨] . ولا يوجد بنفسه كجوهر ، بل من حيث هو كم فهو «في موضوع وهو الجرم السماوي ، ومن ها هنا يظهر ان مقولة «متى» متقومة بالجوهر ، وذلك أن الشيء انما ينسب إلى الزمان من حيث هو متغير أو يتوهم فيه التغير ، والمتغير انما يكون ضرورة جسماً»[٣٧٩] . وأظهر ما يوجد الزمان تابعاً للحركة المكانية ، بسبب ان بعض اجزائها متقدم وبعضها متأخر ، أو بسبب ان المنتقل انما ينتقل على بعد ما ، والحركة مساوقة للبعد ومترتبة بترتبه . فالبعد ، تترتب اجزاؤه أول وآخر ، ولكن المتقدم والمتأخر في البعد

---

(٣٧٥) ابن رشد : رسائل ابن رشد ، السماع الطبيعي . حيدر آباد . ١٩٤٧ ، ص ٤٦ — ٤٧ .

(٣٧٦) اشارة إلى أهل الكهف ، أو سرد أو سرت عند أرسطو .

(٣٧٧) سماع ص ٤٧ .

(٣٧٨) كذلك ص ٤٨ .

(٣٧٩) رسائل ، ما بعد الطبيعة ص ٤١ .

موجودان بالفعل ومشار اليهما ، وفي الحركة المتقدم والمتأخر انما هما في الذهن[٣٨٠] واتصال الحركة وكونها ذات أجزاء متقدم ومتأخر لها من أجل البعد ، وللزمان الاتصال والتقدم والتأخر من أجل الحركة . والبعد يتصور فيه المتقدم والمتأخر بأن يفرض عليه أقل ذلك نقطة وحينئذ نتصور منه متقدماً عليها ومتأخراً عنها ، «وكذلك في الحركة لا يفهم المتقدم والمتأخر إذا أخذت واحدة بالفعل ، فأما إذا أخذ فيها نهاية تفصل المتقدم منها عن المتأخر فلسنا نعقل شيئاً سوى الزمان ، وذلك ان المتقدم والمتأخر ليس شيئاً سوى الماضي والمستقبل ، إذ كان ذلك الشيء الذي نأخذ نهاية الحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة هو الآن ، ولذلك متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالزمان لأنا متى لم نشعر ابان لم نشعر بالمتقدم والمتأخر في الحركة ، ومتى أخذنا الآن وشعرنا به شعرنا بالزمان ، ومتى أخذنا الآن المتقدم والمتأخر واحداً لم نشعر بانه حدث زمان زايد كما عرض للمتألهين[٣٨١] الذين ناموا ، وإذا كان هذا هكذا فبين أن الزمان انما يحدث عند قسمتنا الحركة بالآنات الى المتقدم والمتأخر منها ، ولذلك ليس الزمان شيئاً غير قسمة الحركة بالآنات إلى المتقدم[٣٨٢] والمتأخر». وبذلك يلحق الحركة أن تكون معدودة ، أي حين فصلناها إلى أجزاء بالفعل ، فالزمان هو ضرورة معدود المتقدم[٣٨٣] والمتأخر الموجود في الحركة ، وهذا معنى قول أرسطو إن الزمان عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر ، أي معدود ، لاعدد ، لأن العدد آحاد ، والزمان ليس جماعة الآحاد ، وإنما هو جماعة المتقدم والمتأخر ، وهما معدود لا عدد ، لكن من جهة أن هذا المعدود به تقدر الحركة ، مثل ما العدد يقدر ، يقال ، إن الزمان عدد الحركة . وكما انه ليس عدداً ، وليس حركة ، «يظهر من حده انه من جهة فعل النفس كما يقول أرسطو ، ومن جهة موجود خارج النفس . وذلك أن الحركة تحتاج في وجودها وجمع اجزائها بعضها إلى بعض[٣٨٤] إلى العقل ، لأن الموجود منها خارج النفس انما هو المتحرك وهو حال المتحرك ، لكن إذا أخذت في الذهن مجموعة لزم ان تكون ذات أجزاء متقدمة ومتأخرة وذات عدد على جهة ما يلحق الذوات خارج النفس محمولاتها الذاتية ، لكن يشبه أن يكون لها هذا العارض أيضاً بالقوة والاستعداد ، لأن الحركة التي الزمان لها لاحق واحدة ومتصلة[٣٨٥] على ما سيبين بعد ، وانما تعرض لها القسمة في الذهن ، ولذلك ما يقول

(٣٨٠) سماع ص ٤٨ .
(٣٨١) كذلك الاشارة إلى متألهي سرد .
(٣٨٢) سماع ص ٤٩ .
(٣٨٣) في الأصل : والمتقدم ، وحذف الواو واجب .
(٣٨٤) في الأصل «الفعل» وهو خطأ .
(٣٨٥) يبين ذلك في السماع ص ٧٠ فما بعد .

اسكندر لولا وجود النفس لم يوجد أصلاً زمان ولا حركة»[٣٨٦] .

وهذه مسألة تحتاج إلى تحقيق ، فابن رشد هنا يشير إلى الاسكندر ، وكنا أشرنا إلى أن الأخير يرجع الزمان والحركة والكون والفساد إلى فعل النفس الكلية باعتبارها المحركة[٣٨٧] للفلك الخ ، وليس بمعنى ان النفس أو العقل عاد ، وبدون عاد لا يشعر بالزمان ، مع أن أرسطو لا يقول إلا بأن النفس عادّ لا منتجة الحركة ، بل أن أرسطو يتخلص من النظرة الذاتية إلى الزمان بأن ينظر إلى الحركة أو الموضوع كما أشرنا ، وابن رشد ليس فيضياً ، ولا أفلوطينياً ، وأشار إلى أن في حد الزمان يظهر أنه فعل النفس من جهة وموجود خارج النفس من جهة أخرى ، ولكن لا نجد عنده اشارة مثل أرسطو إلى أن التقدم والتأخر في الحركة ليس فعل النفس ، لنتخلص من النظرة الذاتية للزمان كما فعل أرسطو. ولكن في المقالة الخامسة عن الحركة ، يقول إن الأمور المحسوسة كلها سيالة ومتغيرة ، وإن الحركة هي كذلك ، «ويشبه أن لا يكون للواحد بالعدد وجود في الحركة» ويقول «ليس يكون منها – أي الحركة – جزء الا ويفسد آخر ، وإذا كان هذا هكذا فليس ها هنا حركة واحدة ... وكيف يكون الموضوع لها واحداً ، والامور المحسوسة كلها سيالة ومتغيرة»[٣٨٨] ومع ذلك فهذا النص غير قاطع الدلالة على ما أردناه منه .

ثم يبحث في الآن ، وصلته بالزمان ويقارنه بالنقطة مما يلقي ضوءاً على أصل المشكلة عند أرسطو ، يقول : «ان الآن من الزمان بمنزلة النقطة من الخط ، فانه كما أن النقطة مبدأ ونهاية لجزءي الخط كذلك الآن مبدأ ونهاية لجزءي الزمان الماضي والمستقبل ، إذ كان الآن كما تقدم[٣٨٩] ، ليس شيئاً سوى النهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة والمتأخرة ، إلا أن الفرق بينه وبين النقطة : ان النقطة موجودة في الخط بالفعل ومشار اليها وأما الآن إذا أخذ بالفعل فليس يمكن أن يشار اليه أصلاً ، إذ كان ليس يمكن أن يشار الى جزء من أجزاء الحركة على ما تبين[٣٩٠] من حدها . وأيضاً فإن النقطة يمكن أن تفرض مبدأ من غير أن تكون نهاية أو نهاية من غير أن تكون مبدأ . وذلك انما يلحقها في البعد المستقيم من جهة ما هو متناه ومحاط به ، وليس يمكن ذلك في الآن ، فإنا متى أخذنا آنا ما فإنما نأخذه نهاية للزمان الماضي ومبدأ للزمان المستقبل وهو أشبه شيء بالنقطة التي تفرض على الدائرة ، فانها كيف

---

(٣٨٦) السماع ص ٥١ .

(٣٨٧) انظر ما تقدم عن عرض مذهب أرسطو.

(٣٨٨) سماع ص ٦٦ .

(٣٨٩) سماع ص ٤٦ .

(٣٩٠) سماع الفصل الخامس ص ٥٦ فما بعد.

ما فرضت عليها وجدت مبدأ[٣٩١] أو نهاية». وهذا هو أساس الاستدلال على قدم[٣٩٢] الزمان عند ابن رشد وكما رأينا[٣٩٣] أيضاً عند أرسطو. وسنعود إلى توضيحه، عندما نعرض لقدم وحدوث الزمان وأدلتهما خارج هذا المبحث.

وكما أن الخط لا يأتلف من نقط، فكذلك الزمان لا يأتلف من آنات، فكان لو ائتلف من آنات كمًّا منفصلاً، ولكن الزمان متصل إذ إن كل نقطتين فبينهما خط وكل آنين[٣٩٤] فبينهما زمان. ويوضح ابن رشد هذه المسألة مفصلاً في موضع لاحق[٣٩٥]، وملخصه: انه لا يمكن أن يأتلف المتصل من أشياء غير[٣٩٦] متصلة ولا متلاقية، فقد يلزم ضرورة أن يأتلف من أشياء متتالية كما يأتلف العدد فيكون الكم المنفصل متصلاً. وأيضاً فمتى وضعنا ذلك فان النقط المتتالية لا يخلو أن يكون بينها بعد أو لا يكون هنالك بعد، فان لم يكن بينها بعد أصلا فهي متلاقية ومتصلة، وإن كان بينها بعد، فقد يمكن أن نفرض بين كل نقطتين من النقط المتتالية أكثر من نقطة واحدة فتكون النقطتان اللتان فرضنا متتاليتين يوجد بينهما شيء آخر من جنسهما[٣٩٧] وذلك نقيض ما وضع في حد المتتالين. والدليل على أن الزمان لا يتكون من آنات لا تنقسم، وكذلك العظم، وذلك انا متى أنزلنا زماناً غير منقسم يتحرك فيه متحرك مسافة ما، لم يمكن ان نفرض متحركاً آخر على تلك المسافة اسرع من الأول، وذلك انه يلزم متى فرضناه كذلك، أن يقطع تلك المسافة بعينها في زمان أقل من الزمان الذي وضعناه غير منقسم، ومن هنا يظهر انه لا يمكن ان يتحرك متحرك[٣٩٨] على عظم غير منقسم.

فقد بان ان كل متصل بما هو متصل منقسم إلى ما ينقسم دائماً، وانه ليس مؤلفاً[٣٩٩]

---

(٣٩١) سماع ص ٥١ – ٥٢.

(٣٩٢) يفصل ذلك على هذا الأساس في سماع ص ١١١، وفي «ما بعد الطبيعة» ص ١٢٨، والكشف نشر مولر، ميونيخ، ١٨٥٩، ص ٣٤، و«تفسير ما وراء الطبيعة»، نشر بويج، بيروت ١٩٤٨، ج ٣، مقالة حرف اللام، ١٥٦٠ – ١٥٦١ ت.

(٣٩٣) انظر ما تقدم في عرض مذهب أرسطو.

(٣٩٤) سماع ص ٥٢.

(٣٩٥) سماع ص ٧٦ – ٧٩.

(٣٩٦) لأن العالم ملاء، لا خلاء فيه، وللقارئ أن يستحضر التصور الذري الحديث، والذي لا يتعارض مع هذا المبدأ في نظري.

(٣٩٧) سماع ص ٧١، وعن معنى التتالي والتماس سماع ص ٦٤.

(٣٩٨) سماع ص ٧٦. وهنا يورد شكا وهو افتراض ان السرعة لا يمكن أن تكون لا متناهية، قارن بأقصى سرعة عند أنشتاين وهي سرعة الضوء.

(٣٩٩) سماع ص ٧٨.

مما لا ينقسم . ثم يبين ابن رشد حال الآن فيقول «إن «الآن» يقال على وجهين : **أحدهما بالتقديم وأولا** ، وهو غير المنقسم إذ كان نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل . **والثاني** يقال بتأخير وتشبيه ، وهو زمان مؤلف من الماضي والمستقبل ، وسطه الآن الذي بالحقيقة ، وهو الذي يعرفه[٤٠٠] الجمهور بالزمان الحاضر . فاما أن هذا الزمان الحاضر هو بالاصطلاح والوضع ، لا بالطبع ، فظاهر من أن الزمان ليس يوجد منه شيء بالفعل ولا هو ذو وضع[٤٠١]» . فأما أن الآن الذي هو بالتقديم ، والذي قلنا انه النهاية والبداية ، غير منقسم ، وانه واحد ، وان كونه نهاية الماضي غير المنقسمة هو بعينه كونه مبدأ المستقبل غير المنقسم ، فهو بين بنفسه ، ودليله أنّا اذا انزلناه منقسماً ، لزم أن يكون شيء من الماضي مستقبلاً وشيء من المستقبل ماضياً . وإذ ظهر أن هذا هكذا ، فقد بان أن «الآن» واحد وانه غير منقسم وان نهاية الماضي غير المنقسمة هي بعينها مبدأ للمستقبل ، وأن غير المنقسم بما هو غير منقسم ليس يمكن فيه حركة ولا سكون ، لأن السكون هو عدم الحركة فيما شأنه أن يتحرك ، وكل سكون فهو في زمان . ومن هذا يظهر أن العظم والحركة والزمان متساوقة[٤٠٢] .

وبقية الكلام في مسائل لا جديد فيها ، مثل أن الزمان عدد ليس أي حركة بل الحركة الكلية الدورية ، وأن هذا مشهور عند الناس ، وأن الزمن مكيال لكل الحركات[٤٠٣] مع ذلك ، وانه كيف يقيس الحركة وهو ليس من جنسها ، وما معنى وجود الأشياء في الزمان ، وأن ما ليس يتحرك ولا يسكن فليس في زمان أصلاً ، وأن الأمور الأزلية ليست في زمان لأن الزمان لا ينطبق على وجودها ولا يفضل عليها بطرفيه ، وهذا ينطبق على حركة الجرم العالي فهي مساوقة[٤٠٤] للزمان وليست فيه .

❋❋❋

(٤٠٠) في الأصل «وبالزمان».
(٤٠١) سماع ص ٧٨.
(٤٠٢) سماع ص ٧٨ – ٧٩.
(٤٠٣) سماع ص ٥٢ – ٥٣.
(٤٠٤) سماع ص ٥٥ – ٥٦.



الفصـــل الثامن
مذهب أفلوطين وأتباعه

مذهب أفلوطين وأتباعه :

يـــخصص أفـــلوطين قســـماً من الإنســـاد الــثــالث لموضوع الأزلـــيـــة والزمان ، وهو مما لم يترجم إلى العربية مع ما ترجم من تساعيات أفلوطين[٤٠٥] على أيدي المترجمين في العصور العباسية ، وما ترجم هناك لا يشمل إلا بعض تساعياته والذي في المترجم منها عن الزمان قليل ، لأن أفلوطين يكرس الانياد الثالث – غير المترجم إلى العربية – للزمان ويتعامل أحياناً أخرى مع فكرة الزمان ومتعلقاتها من خلال عرضه لموضوعات فلسفية أخرى . ففي الميمر الأول من القول على الربوبية ، والمسمى «أثولوجيا أرسطوطاليس» ترجمة عبد المسيح ابن عبد الله بن ناعمة الحمصي يقول افلوطين ان الباري خلق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء[٤٠٦] بلا زمان ، وان توهم القبلية بالزمان ، وان تكون كل علة قبل معلولها بالزمان ، هو مجرد وهم . ثم يقول «انه ليس كل فاعل يفعل فعله في زمان ، ولا كل علة قبل معلولها بزمان ، فان انت أردت ان تعلم هل هذا المفعول زماني أو لا ، فانظر إلى الفاعل ، فان كان تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالة ، وان كانت العلة زمانية ، كان المعلول[٤٠٧] زمانياً أيضاً» . ويورد دليل العلة التامة ، وأن جميع الأشياء موجودة في الله دائماً لا في زمان ، انما يتأخر ما في الزمان ، وعند الله جميع الأشياء دائمة المستقبل[٤٠٨] والماضي والحاضر كلها شيء واحد .

وبالنظر لما تقدم ، ولعدم وجود معالجة مفصلة لهذا الموضوع عند أفلوطين بالعربية سوى الموجزات والاشارات ، كما فعل بنس وبدوي ، حيث قدم الأول بعض تعاريف للزمان ارتضتها

---

(٤٠٥) عن متى تُرجم والمترجمين، حوار، ص ١٨ – ١٩ .

(٤٠٦) أفلوطين : أثولوجيا أرسطوطاليس. نشر ديتريش ، ليبزج ١٨٨٢ ، ميمر أول ص ١٣ ، ١٥ .

(٤٠٧) كذلك ميمر أول ص ١٤ .

(٤٠٨) كذلك. ميمر رابع ص ٥٨ .

الافلوطينية المحدثة وأحكام مختصرة[409] عن بعض أتباعها، وقدّم الثاني صورة مختصرة لجوهر تصور افلوطين وفورفويوس للزمان مع تطور بعض أجزاء هذا التصور عند[410] آخرين، فانني سأورد مفصلاً رأي أفلوطين، من خلال شبه عرض كامل للفصل السابع من التساعية[411] الثالثة على أساس نفس الترقيم الموجود في الانياد. وافلوطين في الاقسام من (١ – نهاية ٦) يتناول موضوع الأزلية مستعملاً الجدل النازل، ومن (٧) فما بعد يتكلم عن الزمان ومذاهبه وتعاريفه.

١ – **الأزلية** (Eternity) **والزمان** (Time) **شيئان مستقلان كلياً عن بعضهما، فالأول من نوع الموجودات الدائمة** Everlasting ، **والثاني يوجد في مملكة التغير، في عالمنا نحن**، ونحن باستعمال الكلمتين باستمرار، أصبحنا نعتقد وكأن أفكارنا عنهما غريزية، وخبرتنا عنهما لا تحتاج إلى بيان. ولكن عندما نحاول أن نمعن فيهما الفكر تساورنا الشكوك نختار من بين نظريات الاقدمين المختلفة أحدها فنرتاح، ومن واجبنا الآن ان نتبين من من هؤلاء الفلاسفة أصاب الحق في رأيه في المسألة. فماذا تعني الأزلية حقاً عند أولئك الذين يعتبرونها شيئاً مختلفاً عن الزمان؟ نبدأ بالازلية لانها المثال، فاذا عرفناها عرفنا الزمان الذي هو ممثل لصورتها، وإن كان صحيحاً أيضاً، أن نبدأ بالزمان الذي هو صورة الأزلية (Time is image to eternity) لنصعد منه إلى تذكر مثاله.

٢ – **ما هو تعريف الأزلية**: وهل يمكن أن نقرنها بالالهي (the divine) ونجعلهما متماثلين، أو بالجوهر العقلي نفسه وهذا على غرار تسوية وقرن الزمن بعالم السماء والأرض وهو رأي له أتباعه؟ وبلا شك نحن نعرف أن الأزلية هي شيء عظيم الجلال والسمو (August)، والنوع العقلي هو أيضاً عظيم الجلال والسمو، ومن هنا فليس هناك امكانية للقول بأن الأول أكثر سمواً من الثاني، لانه لا يوجد مثل هذا التدرج في العالم العلوي، ولهذا يوجد نوع من العذر لهذه المماثلة. ولكن من واقع ان نعتبر احدهما محتوى من الآخر، وذلك بأن نجعل الأزلية صفة للموجود العقلي، حتى نقول ان طبيعة النموذج انه أزلي (The Nature of the Example is eternal)، نكون قد ألغينا المماثلة، فالازلية تصبح شيئاً مستقلاً،

---

(٤٠٩) يقول بنس: آثر أفلوطين تعريفاً لأرسطو هو: الزمان مقدار الحركة، أما التعريف: الزمان مدة تعدها حركات الفلك، فهو تعريف رفضه الأرسطيون وهو مطابق لتعريف أفلوطين وابرقلس والرازي الطبيب، وتعريف أفلاطون الذي هو ان الزمان صورة للدهر، هو الذي بنى عليه أفلوطين: ان الزمان مدة لحياة العالم السفلي المتغير الذي هبطت إليه النفس فصارت في الزمان، أما الدهر الذي يوجد في الواحد فهو مدة حياة العالم المعقول الأبدي الأزلي الذي لا يتغير. بنس «مذهب الذرة» ص ٥٠ – ٥٢.

(٤١٠) عالج بدوي فكرة الزمان عند أفلوطين ص ٧٥ فما بعد، وكذلك عند فورفوريوس ص ٧٦ وأيا مبليخوس وابرقلس ودمسقيوس ص ٧٩ فما بعد.

(٤١١) Plotinus: 17. Great Books of the Western World. Enneads, Third Ennead VII.

شيئاً يحيط تلك الطبيعة أو يمتد معها ، أو انها حاضرة لديه . **وكونهما مشتركين في صفة السمو لا يعني انهما متماثلان أو شيئاً واحداً .**

ومن الممكن أن نقرن الأزلية بالثبات هناك (Repose-there) ، ونعتبرهما متماثلين ، كما أن الزمان قرن بالحركة هنا (في عالمنا) ، وهذا يضعنا في السؤال المضاد : ما إذا كانت الأزلية تمثل الثبات بالمعنى العام . أم بمعنى الثبات الذي يشمل الجوهر العقلي فقط ؟ ولو مثلنا الأزلية بالثبات بالمعنى العام ، فإننا لا نستطيع أن نتكلم عن الثبات أنه أزلي بأكثر مما نقول عن الأزلية انها أزلية **بينما أن تكون أزلياً هو أن تشارك في شيء خارجي ، هو الأزلية . وأكثر من هذا : لوكانت الأزلية تعني الثبات ، فماذا يمكن أن يقال عن الحركة الأزلية ، التي بموجب هذا التعريف - أي الأزلية تعني الثبات - ستكون شيئاً من الثبات . ومرة أخرى فإن مفهوم الثبات ، قليلاً ما يتضمن الديمومة** (eprpetuity) ، **التي نتصورها عندما نتكلم عن الأزلية**[٤١٢] . ومن الجهة الثابتة أي أن تكون الأزلية تعني ثبات الجوهر الإلهي ، فإن كل الأجناس خارجة ستوضع خارج الأزلية ، كذلك فإن مفهوم الأزلية يتطلب ليس فقط الثبات ، بل والوحدة (unity) ، ولكي نجعله مختلفاً عن الزمان الذي هو وحدة تتضمن فواصل (internal) ، ولكن لا هذه الوحدة ، ولا غياب الفواصل تدخل في مفهوم الثبات وحدّه . وأخيراً فإن الأزلية ، بهذا المعنى ليست هي الثبات (Repose) بل هي مشاركة فيه .

٣ - ما هو إذن هذا الشيئ الذي بواسطته نعتبر العالم الالهي كله أزلياً ودائماً ؟ الأزلية حياة لا تتغير ، ولا تصير ما لم تكن قبلاً . هي الشيئ الذي يبقى هو نفسه دائماً ، وبدون فواصل تكسر وحدته ، هي حياة بدون تغير وبدون حركة ولا تحتوي بالفعل أي معنى من معاني الزمن والمكان والظواهر التي لعالمنا ، هي ليس هذا ، الآن ، أو ذاك ، في آخر ، بل هي الكل ، ولا توجد الآن بشكل وبعد ذلك بشكل آخر ، هي (consummation) ، هي من دون جزء أو فاصل ولا تعرف النمو ولا التغير ، وهي أبداً في حاضر (in now) ، لأن لا شيء منها يمضي ، أو سيأتي ، بل ما هو الآن ، هو أبداً . ولهذا فإن الأزلية ، ولو أنها ليست الجوهر الالهي ، أو الأساس الجوهري للالهي ، أو المبدأ العقلي ، فإنها تعتبر إشعاع هذا الجوهر ، وإعلاناً عن هوية الالهي ، وعن حال أنه ما ليس له مستقبل ، بل هو أزلي أبداً ، فلا المستقبل ، يستطيع أن يضيف للأزلي جديداً ، ولا الماضي يستطيع أن يأخذ منه ما كان له . **«إن ذاك الذي لم يكن ، ولن يكون ، بل هو دائماً موجود ، ذاك الذي يتمتع بوجود ثابت ، ليس في نمو أو تغير ، ولم يتغير أبداً ، ذاك هو الأزلية وهكذا نأتي إلى التعريف :**

---

(٤١٢) Ennead 3. VIII. 2 p. 11

الحياة التي هي دائماً كلية ، كاملة ، وليس في أية نقطة منها تنقسم إلى فترات أو أجزاء ، والتي تنتمي إلى الوجود الحقيقي لا لسبب سوى وجودها ذاته ، هذا هو الشيء الذي نطلبه ، هذه هي الأزلية»[٤١٣] .

٤ – وعلينا أن نتجنب التفكير في أن هذه الطبيعة التي لها ، هي شيء عرضي من الخارج ، بل هي على الضد من ذلك - شيء في بنيتها .

إن الأزلية تقوم في الموجود الكلي[٤١٤] (All — being) من جهة ، وفي الكل أيضاً ، وليس كافياً في الموجود الكلي أنه كل موجود ، بل له كلية بالمعنى الكامل للكلمة ، بمعنى أنه لا شيء يغيب عنه ، ولا شيء غائب عنه ، في المستقبل ، لأنه لو كان شيء في المستقبل ، لكان هو محتاجاً إليه ، فلم يكن هو الكل ، **بينما الأشياء الكائنة في تغيّر دائم ، وهي دائماً تنتهي ، لأن وجودها ليس لها بطبيعتها ، أو بالطبع ، وجوهر هذه الموجودات الكائنة يكمن في أنها توجد من زمن تكونها إلى فترة ينقطع بعدها عنها الوجود ، ولذلك فإنها تظل تتطلع للمستقبل وتخاف التوقف وتحاول أن تمد وجودها بعملية التوالدات الدائمة ، وبتحركها دوراً ، طموحاً منها للوصول إلى الوجود الجوهري . وهذا هو سبب حركة الكل الدورية ، إنها حركة تطلب الوجود الدائم ، عن طريق المستقبل** . بينما الأوائل (The primals) على الضد من ذلك ، لا تتطلع لمجيء أي شيء ، لأنها الكل ، والحاضر ، ولا تريد شيئاً لأنه لا يوجد شيء مستقبلاً لهم . وإن هذه الحالة والطبيعة للوجود الحق هي الأزلية ، **وبتحديد تام فإن الأزلية تعني الوجود الدائم .**

٥ – وأهم مميز لهذا الوجود الدائم ، أنه لا يتغير ، وأي شيء لا يتصف بهذه الصفة فهو ليس الوجود الدائم . ولكن هل الدوام أو الوجود الدائم كاف وحده لتحقيق الأزلية ؟ كلا ، فإن الموضوع يجب أن يتضمن مبدأ جوهرياً : إن حالته الحضورية الفعلية تنفي كل تغير مستقبلي ، بحيث يلاحظ كأنه دائماً«كان».«وهكذا فإن الأزلية هي من نظام العظيم المطلق العظمة ، إنها تثبت عند التمحيص مماثلة لله ، وإنها يمكن أن توصف بحق إنها الله ظاهراً ، أو الله معلناً عن ماهيته ، كوجود من دون توقف (jolt) أو تغير ، وإنه لذلك الحيّ الثابت أيضاً » . « وهكذا فإن التعريف الدقيق الكافي للأزلية يمكن أن يكون : إنها حياة غير محدودة بالمعنى الكامل ، حياة موجودة لا تعرف شيئاً عن الماضي أو المستقبل ، يهدم كمالها ، حياة تحافظ على وحدتها وكليتها للأبد . فإذا أضفت لفكرة (المبدأ الحيّ) الكلية الشمولية (all-comprehensive) ، أنها لا تستنفذ نفسها أبداً ، نحصل عندئذ على معنى حياة هي دائماً غير محدودة » .

---

(٤١٣) op. cit. 3. p. 120

(٤١٤) على القارئ أن يكون عارفاً بنظرية الفيض ومراتب الموجودات فيها وهي : الله ثم العقل ، ثم النفس الكلية ، وبقية النفوس الأرضية والموجودات السفلية .

٦ – إن هذا المبدأ الذي هو كله خير وجمال ودوام ووجود . إنما يتمركز في « الواحد » (The one) وينبع منه ويشير إليه ولا يبتعد عنه ويعيش بقانونه ، وبهذا المعنى – كما[٤١٥] أرى – كتب أفلاطون كلماته عن الأزلية القائمة في الوحدة : (Eternity stable in unity) فإنه كان يريد أن يبين أن الأزلية هي ليست شيئاً يدور على نفسه في وحدة نهائية ، بل كشيء يملك وجوداً دائماً حول « الأول » ، كحياة غير متغيرة للموجود الحق ، وهذا بالتأكيد ما نبحث عنه . هذا المبدأ الذي هو في سكون مع الأول ، هو الأزلية . ولذلك فإنه من غير الصحيح ، لا من جهة الوجود ولا من جهة الحياة أن يكون هذا الموجود الحقيقي الذي رأيناه هو الأزلية .

ولكن إذا لم يكن لهذا المبدأ أول ولا آخر . وإذا كان الوجود هو أهم ما يملك . وهو ذاته . لأنه وجوده وماهيته واحدة . فنحن هنا مرة أخرى أمام الأزلية . إن الموجودات التي في زمان عرضة للتغير . وكمالها – إن كان لها كمال – عرضي . ولكن الأزلية تحتاج إلى شيء هو في طبعه كامل . وغير متعاقب . ولا يمت بصلة إلى « الكم » لأنه ليس له أجزاء . وكذلك[٤١٦] حياته وجوهره .

إن الجملة : كان خيراً (he was good) المستعملة عند أفلاطون للصانع . يقصد بها فكرة « الكل » ولا تمت بصلة إلى الزمان . ولهذا فإنه حتى هذا العالم . ليس له بداية زمانية . وإذا تكلمنا عن شيء قبل العالم فبمعنى العلة التي منها يستمد وجوده اللانهائي . وقد استعمل أفلاطون الكلمة (was) للتوضيح . وقد أصلح الأمر في الحال . باعتبارها غير ملائمة لنظام[٤١٧] الأشياء المطلقة .

٧ – والآن نأتي إلى مشكلة كيف تكون علاقتنا بالأزلية ؟ وكيف يمكن أن يصح ذلك علينا نحن الذين نعيش في الزمان ؟ والمشكلة كلها هنا هي الوجود في الزمان ، والوجود في الأزلية . ولا بدّ إذن أن نعرف ما طبيعة الزمان ؟ وحتى الآن كنا نستعمل الطريق الصاعد (upward way) والآن لمعرفة الزمان علينا أن نسلك الطريق النازل (downward) ، ليس إلى أسفل الدرجات ، بل إلى الحد الذي يكون فيه الزمان[٤١٨] نازلاً من الأزلية .

وإذا كان الحكماء المبجلون قبلنا لم يعالجوا الزمان ، فإن طريقتنا هي أن نصل فكرة الأزلية بفكرة ما يتلوها سفلاً ، ثم نبحث الطبيعة الممكنة لهذا التالي . والأحسن أن نبدأ بالآراء البارزة للأقدمين ، وهذه الآراء التي توضح الزمان تنحصر في ثلاثة :–

---

(٤١٥) الضمير يعود إلى أفلوطين.

(٤١٦) حاصل كلام أفلوطين بتصرف أن الأزلية «تقوم في الأول وليس هي الأول».

(٤١٧) كذلك : Enneads. op.cit. 4-6. p. 121-122.

(٤١٨) على القارئ أن يستذكر ما قلناه عن تدرج الموجودات نزولاً من الواحد في مراتب آخرها عالم الهيولى (الكون والفساد).

(أ) الزمان هو[٤١٩] الحركة ، (ب) هو المتحرك،(ج) هو بعض عوارض الحركة (ويبدأ أفلوطين بمناقشة هذه الآراء) .

وواضح أنه ليس السكون أو الموضوع الساكن ، أو بعض المظاهر الساكنة ، لأن أهم خاصية له أنه متصل بالتغير.

وبالنسبة للرأي الأول (أنه حركة) ، بعضهم قال هو الحركة المطلقة ، أو مجموع الحركة ، والبعض مع حركة الكل . وأولئك الذين اعتبروه هو المتحرك ، اعتبروه فلك الكل . وأولئك الذين اعتبروه بعض عوارض الحركة ، اعتبروه إما مقداراً للحركة ، أو شيئاً مصاحباً للحركة ، مطلقة أو محدودة[٤٢٠]

٨ – الرد على الأول : الزمن ليس هو الحركة ، لأن الحركة تحدث في زمان ، وبالطبع – إذا كان هناك أية حركة ليست في زمان – فإن تسوية الحركة بالزمان تصبح أضعف من أن يدافع عنها . وبكلمة واحدة لا بد أن نميز الحركة من الوسط الذي فيه تحدث . ومع كل ما قيل ، أو يمكن أن يقال فهناك قول فصل وهو : إن الحركة يمكن أن تسكن ، أو أن تقطع والزمان مستمر. وسيقال لنا ان حركة الكل متصلة ، ولذلك يمكن أن تكون هي الزمان . ولكن إذا كان المقصود هو نظام دوران الكواكب ، فإنه ليس مستمراً أو متساوياً تماماً ، لأن الزمن المستغرق في طريق العودة (return path) ، هو ليس نفس زمان الحركة الذاهبة (outgoing movement) ، فإن الواحد ضعف الآخر[٤٢١] . إن حركة الكل تتقدم لذلك بدرجتين مختلفتين ، ومدى الحركة كلها ليس هو مدى النصف الأول .

وأكثر من هذا فإن سماعنا أن حركة الفلك المحيط أسرع يؤكد نظريتنا . فمن الواضح أنها أسرع الحركات فإنها تستغرق زمناً أقصر لتقطع المدار الأعظم ، وكل الأشياء المتحركة أبطأ ، لأنها تأخذ زمناً أطول لقطع نفس المسافة . وبكلمة أخرى فإن الزمان هو ليس الحركة . **(الرد على الثاني)** وإذا كان الزمان ليس حركة الفلك ، فإنه ليس الفلك ، وإن كان أصحاب هذا الرأي قد جعلوه هو الفلك ، على أساس أن الأخير في حركة ، (والزمان في حركة ، فالفلك زمان ، أو الزمان فلك)[٤٢٢] . **(الرد الثالث)** فهل هو إذن نوع من عوارض الحركة ، أوشيء له اتصال بالحركة ؟ دعنا نفترض على سبيل الامتحان **أن الزمان مقدار أو مدة الحركة** ، فابتداء نقول إن الحركة حتى المستمرة ، لها مقدار متغير، وكذلك زمانها ، لأنه حتى في المكان يمكن

---

(٤١٩) الترقيم من عندي.

(٤٢٠) الترقيم والعناوين من عندي.

(٤٢١) هذه الجملة عن الحركة العائدة والذاهبة ، هي ترجمة حرفية ، وأنا لا أفهمها فلكياً ، ولذلك اقتضى التنويه .

(٤٢٢) ما بين قوسين من عندي.

أن تكون أسرع أو أبطأ ، ولهذا يجب أن يكون هناك مقياس خارجي بواسطته يمكن قياس هذه الاختلافات ، وهذا المقدار الخارجي أكثر احتمالاً أن يقال إنه الزمن . ولما كنا نفتقد مثل هذا المقياس ، **فأي مقدار سيكون الزمان؟** هل هو مقدار الحركة السريعة أم البطيئة ، أو ما هو مقياسها جميعاً ما زال أن الاختلافات في السرعة غير محدودة؟ **هل هو مقدار المتحركات الأرضية؟** مرة أخرى هذه لا تعطينا وحدة قياس ، لأن الحركة مختلفة هنا بدون حدود ، ولذلك سيكون عندنا ليس زمان واحد ، بل أزمنة .

هل الزمان إذن هو مقدار حركة الكل؟ لا شك أن للحركة الدورية السماوية كم ، ويمكن قياسها بطريقتين : أولاً : يوجد مكان والحركة تتناسب مع المساحة التي تقطعها ، وهذه المسافة هي مقدار الحركة ، ولكن هذه تعطينا الامتداد المكاني فقط وليس الزمان .
ثانياً : الحركة الدورية معتبرة مفصولة عن المسافة التي تقطعها ، لها مقدار استمراريتها لميلها لعدم الوقوف والاستمرار في الحركة بلا نهاية ، ولكن هذا مجرد امتداد للحركة ، وليس فيه وجود للزمان ، كل ما فيه هو حركة في تعاقب لا نهائي مثل ماء يتدفق بلا توقف ، حركة ومقدار للحركة . والتعاقب والتكرار يعطينا العدد (number) ، والمقدار الذي يُقطع هو مسألة كم ، وهكذا نحصل على كمّ الحركة في شكل عدد (dyad, triad, decade) ، أو على شكل مقدار نسميه كمية الحركة ، ولكن لا وجود لفكرة الزمان . وهذه الكمية المحدودة هي مجرد شيء يحدث في زمان ، وإلا فإن الزمان ليس في كل مكان ، بل شيئاً يعود للحركة التي تكون لذلك حاملته ، وهنا مرة أخرى نكون قد جعلنا الزمان هو الحركة ، لأن مقدار الحركة ليس شيئاً خارجها ، بل هو استمراريتها .
وفي كل الأحوال فإن الحركة ومقدارها أو امتدادها ليسا الزمان ، بل هما في زمان — وأولئك الذين يعتبرون الزمان كمقدار للحركة ، لا بد أنهم يقصدون ليس مقدار الحركة نفسها ، بل شيئاً يعيّن مقدارها ، ولكن ما هو هذا الشيء؟ لم يخبرنا أحد ولكن مع ذلك من الواضح أن الزمان هو الشيء الذي فيه كل حركة تستمر . **وكل ما حصلنا عليه حتى الآن من سؤالنا : ما هو الزمان؟ هو هذا : إن الزمان هو امتداد الحركة في الزمان** Time is the extension of movement in time **ثم إذا كان الزمان مقدار الحركة ، فماذا عن السكون** ، مع أنه يمكن أن يكون مستمراً مثل الحركة . إننا نحتاج إلى زمان يغطي الحركة والسكون أيضاً ، وبالتالي فهو شيء مختلف عن كليهما . ما هو هذا الشيء ، هو ليس بُعْداً مكانياً ، لأن المكان خارج الزمان .

٩ — أهو عدد ، أو مقياس ، يعود للحركة؟ هذا ممكن ، ما زالت الحركة شيئاً مستمراً ، ولكن لنفكرّ في الأمر : فأولاً هل الزمان هو مقدار أية حركة ، ولما كانت بعض مقاييس

الحركة بطيئاً أو سريعاً ، فإذن لا بد أن يكون هذا المقياس الذي نريده مثل العشرية أو العدد عشرة (decade) والذي به نحسب الخيل والأبقار ، أو مثل بعض المكاييل تستعمل للسائل وللصلب ، فإذا كان الزمان مثل هذه المقاييس أو المكاييل ، فلا بد أن نعرف لأي موضوعات هو مقياس ، للحركات ، ولكننا لسنا قريبين من فهم ما هو في حقيقته ، أو ربما **نأخذ العدد عشرة ونفكر فيه مجرداً** ، من دون أن نتصور معدودات ، أبقار أو خيل ، أي كعدد مجرد ، وبهذه الصورة يكون لهذا العدد المجرد طبيعة محددة ، فهل الزمان هو مقياس بهذه الصورة ؟ كلا ! لأنك إذا لم تخبرنا شيئاً عن الزمان في ذاته سوى أنه عدد ، فإنك تعود بنا مرة أخرى للعدد عشرة الذي انتهينا في رفضه للتو . **وإذا كان الزمان هو ليس مجرداً هكذا بل مقياساً له امتداد مستمر في ذاته ، فلا بد أن له كمّاً ، مثل المسطرة ، ولا بد أن له شكلاً مثل طبيعة الخط ، يقطع مجرى الحركة ، ولكنه سيشارك في الحركة ، فكيف يقيسها ؟ ولماذا يكون أحدهما وليس الآخر مقياساً للآخر . وفوق هذا فإن كل هذه المناقشات تفترض الحركة المستمرة ، طالما أن المبدأ المصاحب لها ، وهو الزمان نفسه غير منقطع ،ولكن مزيداً من الايضاح يتضمن صحة الاستمرار الزماني في السكون أيضاً . ولا يمكن كما قيل أن يكون الزمان هو العدد خارج الحركة ويقيسها ، كما أن العشرة تعد الخيل والأبقار ، وليست فيهما ، ولكننا لا نعرف ما هو ذاته . هل الزمان هو هذا الذي يصاحب الحركة ويقيس مراحلها المتعاقبة ؟ وهنا أيضاً نحن لا نعرف ما حقيقته . وفي كل الأحوال ، عندما يقيس شيء ما - بأية وسيلة — التعاقب ، فإنه لا بد أن يقيسه بالاستناد إلى الزمان** .إن تعاقب البداية والنهاية ،أو المتقدم والمتأخر ،هو شيء يعود إلى الزمان .

ولذلك فإن الزمان هو شيء غير مجرد عدد يقيس الحركة . ثم لماذا مجرد حضور العدد يعطي الزمان ؟ واعتبار العدد أساسيًّا للزمان هو مثل القول ان الكم أو الامتداد لا يمكن أن يكون كذلك ، إذا لم نستطع أن نقدّر ذلك الكم .ثم إذا كان الزمان بالاتفاق لانهائياً ، فكيف يمكن أن نستخدم العدد معه . **ولذلك علينا أن نفكر في أنه يوجد قبل كل نفس أو عقل يعدّه أو يقدّره - إذا كنا في الحقيقة نقول انه لا يستمد**[٤٢٣] أصله من النفس - ، لأنه لا يحتاج في وجوده لأي قياس ، فهو موجود سواء قيس أم لم يقس . ثم هل الزمان قبل الحركة أم بعدها أم معها ، وهنا لا بد أننا هنا نتكلم عن ترتيب في زمان ، ولذلك فإن حصيلة تعريفنا هو أن الزمان سلسلة[٤٢٤] متصلة متعاقبة على الحركة في الزمان .

وبعد أن فندنا أن يكون مقياساً للحركة ، **فقد حان الوقت لنقول ما هو الزمن في حقيقته .**

١٠ - **مما قلناه عن الأزلية يبدو أن الموجودات الالهية ليست في زمان .** ولكن إذا كانت

---

(٤٢٣) ولكنه يقول فيما بعد ، انه يستمد أصله من النفس الكلية .

(٤٢٤) op.cit. 7-10. p. 123-125.

الموجودات الالهية في الأزلية ، وفي سكون داخلي ، كيف إذن ظهر الزمان أولاً ؟ هذه هي قصة ظهوره :-

كان الزمان في البداية - في الحقيقة قبل ظهور تلك البداية بسبب الرغبة في التعاقب - كان قائماً بذاته في سكون مع الموجود المطلق ، لم يكن آنذاك زماناً ، بل كان ممتزجاً مع الحق ، وفي ثبات معه ، ولكن كان يوجد هناك مبدأ فعال ، واحد ، يحكم نفسه ويلاحظها ، وهو النفس الكلية (All-soul) . واختارت هذه لها هدفاً ، شيئاً أكثر من حضورها ، وقد تململت في سكونها ، وتحرك الزمان معها ، ومثلها نحن أيضاً صرنا في تعاقب لا ينتهي ، تململت إلى شيء آخر ، إلى بث الاختلاف والممايزة في الهوية الواحدة ، وايجاد المغاير الذي هو أبداً متجدد ، وأوجدت بذلك[٤٢٥] صورة الأبدية ، أوجدت الزمان . لأن النفس تحوي قدرة غير مستقرة ترغب دائماً في أن تنقل إلى مكان آخر ما رأته في العالم الحقيقي . وهي لا تستطيع أن تقوم بعبء الاحتفاظ في داخلها ، بملكيتها الثقيلة الممتلئة ، وكما أن البذرة تفقد وحدتها إلى كثرة وتنوع عند الانبات ، كذلك النفس عندما أوجدت العالم المعروف لحواسنا ، شبيه العالم الالهي (divine sphere) تحركت ، ليس نفس حركة الالهي ، ولكن بشكل شبيه ، في جهد منها لكي تحتذي الذي للالهي . ولكي تحقق وجود هذا العالم ، فإن النفس تركت جانباً أزليتها ، واكتست بالزمان ، وأصبح العالم الذي كوّنته تابعاً للزمان ، وجعلته في كل نقاطه شيئاً زمنياً ، وقيدت كل عملياته بالزمان لأن العالم يتحرك فقط في النفس ، ولذلك فإن حركته دائماً في الزمان الذي يوجد في النفس . ولكي تحقق النفس طاقتها في عمل بعد عمل ، وبشكل إبداعي مستمر ، انتجت النفس التعاقب والفعل أيضاً ، وأصبح لها أغراض جديدة لم تكن من قبل ، وهكذا تبدلت الحياة ، وحل التغير مع تغير الزمان . وهكذا فإن الزمان استمر مع التغير الذي طرأ على حياة النفس ، فإن الحركة اللامتناهية لحياة النفس المنطلقة إلى الأمام ، جعلت معها الزمان غير متناه ، وتحقق بعض مراحلها تضمن الزمان الماضي .

ولهذا فإن من الصحيح أن نعرف الزمان بأنه « حياة النفس في حركتها من أحد مراحل الفعل إلى آخر » نعم ، لأن الأزلية كما قلنا ، هي الحياة في الثبات ، واللاتغير ، والتماثل الذاتي ، والكمال اللانهائي ، ولا بد أن توجد صورة للأزلية ، وهي الزمن ، ومثله تستمر المماثلة ، بحيث لا بد من صورة في عالمنا هذا ، للحياة ، للوحدة ، التي هناك ، وللحركة التي

---

(٤٢٥) كل ما ذكره حتى الآن يبين ان أفلوطين مثل أفلاطون يميز بين الأزلية والزمان - سواء كان العالم المصنوع له بداية وحدوث زماني أم لا - على أساس ان الأزلية هي استمرار في الثبات والسكون السرمدي ، والزمان هو الاستمرار في الحركة .

للنفس الكلية أيضاً ، وهكذا فالتعاقب في الحركات إلى ما لا نهاية ، وتعاقب الكائنات ، هو مماثلة لما هناك من وحدة وثبات لا نهائي . وهو أيضاً محاولة من الموجود الناقص ليزيد وجوده ، مقلداً الوجود الأكمل الذي هو هناك بدون مراحل ولانهائي . وكما أن حياة الأزلية ليست عرضية للموجود الحق ، فكذلك الزمن هو[٤٢٦] في صميم بنية النفس الكلية .

١١ - **وهكذا نكون قد وصلنا إلى فكرة الزمان الطبيعي** ، **الذي هو نوع من الامتداد الكمّي لحياة النفس** ، المبدأ الذي فعله هو التعاقب ، (sequent) . **ولو كفّتِ النفس عن فعلها ونشاطها الذي ذكرناه ، فكل ما سيبقى هو الأزلية** لأن كل ما سيبقى حينئذ هو الوحدة ، وسوف لن تبقى كثرة أو تغاير أو قبل أو بعد ، **وكذلك سوف يختفي وجود العالم لأنه لا يوجد بدون الزمان** ، فهو يوجد ويتحرك في زمان، ولكن فعل النفس الذي هو في جوهره الزمان ، سيستمر . ويمكننا أن نقيس فترة ثباته بذلك المقياس الذي خارجه . **ولكن لو أن النفس الكلية انسحبت عن وجودها واندمجت** واغرقت نفسها في الوحدة الأولى ، **فإن الزمان سوف لن يبقى . وهذا معنى قولنا : إن الزمان وجد مع الكل** ، وإن النفس ولدت مرة واحدة العالم والزمان . وإن الزمان هو فعالية النفس ، والعالم هو وعاء الزمان . **ولكي يصبح الزمان معدوداً** ، أوجدت النفس الليل والنهار ، ومنها ظهر العدد ، وهكذا أصبح بالامكان قياس الزمن . وذلك بملاحظة طلوع وغياب الشمس ، وهكذا لما كان الزمن موحداً ، أوجدنا قياساً زمنياً نقيس به أنفسنا . **ولكن الزمن نفسه ليس مقداراً أو مقياساً** . إن مقياس الزمن الذي أوجدناه ، مكننا من قياس الزمان ، ولكن الزمن نفسه ليس مقداراً ، ونحن نقيس حركة الكل بالزمان ، ولكن الزمن في طبعه[٤٢٧] الخاص ، ليس مقداراً للحركة .

١٢ - **فالحركة الدورية تقاس بالزمان** ، **والزمان هو شيء أولي** ، هو ذلك الشيء الذي فيه يحدث كل سكون أو حركة ، بانتظام حتى يكون قابلاً للمعرفة . والزمان إذن ليس جوهره في أنه **مقياس لشيء** ، **أو مقيس بشيء** . وأفلاطون أدرك ذلك ، فلم يعتبر جوهره أنه مقياس أو مقيس بل جوهره في أنه صورة للابدية ، وصورته هي الحركة ، وأنه مقارن للمحسوسات ، لأن النفس أوجدته مع المحسوسات سوية . ولذلك فإن الزمان في كل مكان ، ومحيط بكل شيء من عالمنا ، لأن النفس الكلية في كل العالم ، كما أن نفوسنا في كل جزء منا . **أما أولئك الذين لا يعترفون بجوهرية وجود الزمان ويرون أنه غير موجود على الحقيقة** فإنهم يبطلون وجود الله نفسه ،عندما يقولون : كان (He was) أو سيكون (he will be) ، لأن الوجود المعبّر عنه بـ « كان » و « سيكون » يمكن أن يكون حقيقياً فقط عندما يرجع لذلك الشيء الذي قيل

---

(٤٢٦) Enneads: op.cit. 11. p. 126.

(٤٢٧) Enneads: op.cit. 12. p. 127.

انه فيه قام . والزمان موجود في كل منا ، لأن نفسنا هي في الحقيقة نفس واحدة هي النفس الكلية ، **ولهذا لا يمكن للزمان أن ينفصل عنا ، كما أن الأزلية دائماً مع الموجود الأعلى** لا تنفصل عنه(٤٢٨) .

***

(ب) مذهب أتباعه : سنقتصر على عرض رأي « اخوان الصفاء » ورأي « الشيرازي » وأشرنا سابقاً إلى بعض أتباعه إشارة عابرة ، مثل فورفوريوس ، وابرقلس وآخرين ، وكنا وضعنا(٤٢٩) الرازي الطبيب ضمن أتباع أفلاطون ومن الممكن وضعه هنا أيضاً مع بعض التجاوز كما أن وضعنا للاخوان كاتباع لأفلوطين ، فيه تجاوز ، أيضاً . فهؤلاء الفلاسفة يصعب وضعهم هنا أو هناك من كل وجه ، وكما يقول فالزر(٤٣٠) في محاولة إرجاع المتأخرين من إسلاميين ومسيحيين لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين مباشرة ، علينا أن نتذكر أن تأثرهم لم يكن بهؤلاء فقط ، بل ربما كانوا متأثرين بالشراح والمتأخرين الذين ربما يكونون واسطة تعرفهم على الأولين من اليونان . وأضيف أن منهج الاصطفاء والجمع ، والتوفيق ، الذي اتبعه معظمهم ، وتعدد مصادرهم واصطباغها بصبغة أفلاطونية أو أفلوطينية حيناً ، ومسيحية حيناً آخر ، كل هذا وذاك جعل من المتعذر علينا أن نجد مدارس خالصة ذات اتجاه نقي في تمثيل المدارس اليونانية الأولى في الفلسفة حتى أفلوطين(٤٣١) .

١ – اخوان الصفاء :

والاعتبارات التي تجعلني أضعهم في فكرتهم عن الزمان كاتباع لأفلوطين ، هي أن عناصر الشبه في فكرتهم عن الزمان وتصورهم للعالم والله ومراتبه أقرب ما تكون إلى أفلوطين ، ولا أقول حذوه حيث فيها عناصر أفلاطونية وأرسطية وفيثاغورية وسواها . فهم يقولون بأن النفس الكلية سببت حركة الأفلاك ووجود ما يوجد دونها ، وهم يقولون بانتهاء الزمان المتحرك والعالم المتزمّن

---

(٤٢٨) Enneads: op.cit. 13. pp. 128-129.

(٤٢٩) في كتاب « الخير المحض » ضمن « الأفلوطينية المحدثة » القاهرة ١٩٥٥ ، نشر بدوي ، يتكلم بروقلس عن موجودات قبل الدهر وأخرى معه وأخرى قبل الزمان . الحجة الأولى ص ٣٥ ، ويقول الزمان والسماء معاً ، وحجة في قدم الزمان على أساس لو عدم لكان بعد وقبل ، ص ٣٨ الحجة الخامسة . ويعرّف الزمان بأنه مقدار لحركة السماء ، والدهر مقدار حياة الحيّ بذاته ، ويقول ان الزمان دائم ، وكذلك السماء .

(٤٣٠) R. Walzer: Greek into Arabic. Oxford 1962. p. 3.

(٤٣١) أوضحنا هذه المدارس وأسباب عدم وجود مدرسة إسلامية خالصة في « حوار... » المقدمة .

إذا رجعت النفس إلى الأول وكفت عن الحركة ، وهم يقولون بأن النفس اختارت ، والفيض عندهم رباعي ، والخلق ليس في زمان ، أي العالم حادث بالذات والفيض أزلي ، واحياناً يقتربون هنا من التصور الكلامي اللاهوتي. ولكن مع هذا كله لا نجد عندهم بحثاً خاصاً في الزمان[٤٣٢] منفصلاً في قسم خاص كما عند أفلوطين. كما لا نجد عندهم المذاهب والمناقشات التي يطرحها أفلوطين في التساعية الثالثة السابقة ، بل إيراداً مختصراً للمذاهب ، على طريقتهم في الاختصار والاشارة دون التفصيل. ولكن نجد عندهم صراحة في اعتبار الزمان مقدار الحركة ، وأخرى أنه مدة تعدها الحركة ، والثاني تصور أفلاطوني محدث ، والأول تصور أرسطي ، ولكنهم صريحون في أن سبب الحركة هي النفس الكلية. وسأستعرض مع القارئ رسائلهم بترتيبها المنشور ، مشيرين إلى عناصر تصورهم للزمان ، وما يتعلق به من مسائل طبيعية ، تكمل صورة « أفلوطيتهم ». تاركين إلى فرصة أخرى إيراد نص أقوالهم وتفصيل القول فيها :

١ — النفس الكلية التي تفيض عن العقل (والعقل فائض عن الواحد — أي الله —) هي سبب حركة الجسم ، والجسم لا يتحرك ، والنفس الكلية هي نفس العالم بكل أفلاكه وكواكبه وأركانه ، ومولداته ، مع تكثر النفوس النوعية والفردية عنها ، وأفعال نفس العالم الكلية هي إدارتها الأفلاك والكواكب من الشرق إلى الغرب بالقصد الأول ، مع أفعال أخرى جنسية أي تحريك كل فلك وكوكب على حدة ، ونوعية تخص الكائنات والمولدات من حيوان ونبات ومعادن[٤٣٣] شخصية مع أشخاص الحيوان

٢ — هذه النفس جوهرة روحانية حية بذاتها ، فإذا قاربت جسماً من الأجسام صيرته حياً مثلها[٤٣٤]

٣ — الأشياء كلها صور وأعيان أفاضها الله على العقل الفعال الذي هو جوهر بسيط مدرك لحقائق الأشياء ، ومنه على النفس الكلية التي هي نفس العالم بأسره ، وحال المعلومات في علم الله قبل فيضه لها على العقل الفعال مثل حال العدد في الواحد قبل الاثنين ، وحال صور الأشياء في العقل الفعال قبل فيضه على النفس الكلية وقبولها لها ، مثل حال رسوم المعلومات في أنفس العلماء وافادتها لتلاميذهم ، وحال صور الأشياء في النفس الكلية قبل فيضها على الهيولى ، مثل حال صور المصنوعات في تصور البشر قبل إظهارها في الهيوليات الموضوعة.

---

(٤٣٢) يقول حنا الفاخوري في كتابه «اخوان الصفاء» حريصا ، ١٩٤٧ ، ص ١٧ «لم نجد لهم رأياً خاصاً في الزمان والمكان».

(٤٣٣) رسائل اخوان الصفاء. نشر الزركلي. القاهرة ١٩٢٨. ج ١ رسالة ٨ ، ص ٢٢٣ ، ويكرر ذلك مع صورة كاملة لفلكهم أو أقسام العالم ج ٢ رسالة ١٦. ص ٢٠ — ٣٩.

(٤٣٤) كذلك ج ١ ص ٢٢٤.

٤ – صورة الفلك وهيئته وحركته بمحرك على القصد والاختيار . ويمكن أن يقف ، إذ ان[٤٣٥] الذي يحركه يمكن أن يسكنه . ولو منع الله عنه فيضه ساعة لتهافتت السموات وبارت الأفلاك وتساقطت الكواكب وعدمت الأركان ، ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان . ويصرحون أن النفس الكلية سترجع إلى عالمها الروحاني النوراني وحالتها الأولى التي كانت عليها قبل تعلقها بالجسم المطلق[٤٣٦] . وسيكون ذلك بعد مرّ الدهور الطوال ، وسيخرب العالم الجسماني ، إذا فارقته النفس وسكن الفلك عن الدوران والكواكب عن السير ، والأركان عن الاختلاط والمزاج . ويبلى النبات والحيوان والمعادن ويخلع الجسم الصورة والاشكال والنفوس ويبقى فارغاً[٤٣٧] كما كان بدياً – أي ابتداء – . ولكنهم في موضوع آخر ، يستبعدون هذا الفناء ، لأن الإيجاد فضل وجود ، والرجوع عنه نقض للحكمة والعدم بعد الوجود شر ، واسترجاع[٤٣٨] الفضل لؤم . وفي مكان آخر : يدوم دوران الفلك مادامت النفس الكلية مربوطة معه فإذا فارقته قامت القيامة الكبرى[٤٣٩] .

٥ – والهيولى أربعة أنواع :

(أ) الهيولى الأولى : جوهر بسيط معقول لا يدركه الحسّ ، وذلك أنه صورة الوجود حسب الهوية ، ليس له كيفية ولا كمية ولا تركيب ، وقابل للصور . والهيولى هنا وفي كل مكان تكلموا فيه عنها بدون صور ، تفيض عن النفس الكلية ، وهي تصورها ، وهذا عكس تصور أرسطو ومع تصور أفلاطون ، مع فارق هو أنها مع الاخوان (كحالها مع أفلوطين) مع أنها أزلية بالزمان ، وأوجدت بدون زمان ، إلا أنها فيض عن النفس .

(ب) هيولى الكل : وهي نفس الهيولى الأولى بعد أن قبلت الكمّيّة ، وبذلك صارت جسماً مطلقاً ، له ثلاثة أبعاد ، الذي منه جملة العالم كالافلاك والكواكب والعناصر الأربعة ، الكائنات الفاسدات .

(ج) هيولى الطبيعة : وهي الأركان الأربعة ، أو العناصر ، بفعل قوة من قوى النفس الكلية الفلكية .

(د) هيولى الصناعة : وهي كل جسم يعمل منه الفنان أو الصانع[٤٤٠] صنعته .

---

(٤٣٥) كذلك ج ١ رسالة ١٤ ص ٣٠٨ – ٣٠٩ .
(٤٣٦) كذلك ج ٣ النفسانيات . فصل ٧ . ص ٢٨٤ .
(٤٣٧) كذلك ج ٣ رسالة ٩ من النفسانيات ص ٣٣٠ .
(٤٣٨) كذلك ج ٤ رسالة واحدة من الالهيات ص ١٠ – ١١ .
(٤٣٩) كذلك ج ٢ رسالة ٦ . ص ٤٢ .
(٤٤٠) كذلك ج ٢ رسالة ١٥ ص ٤ – ٥ ، ويكرره في ج ٢ . رسالة أولى من الديانات ص ٤٢٩ .

كالخشب . ويقدمون في موضوع آخر توضيحاً زمنياً لظهور أنواع الهيوليات أعلاه ،فبعد أن اخترع الله على سبيل الفيض ، العقل الفعال ، ومنه فاض النفس الكلية يقول « وانبجس من النفس – الكلية – جوهر آخر يسمى الهيولى الأولى ، وأن الهيولى الأولى قَبِلَ المقدار الذي هو الطول والعرض والعمق فصارت بذلك جسماً مطلقاً وهو الهيولى الثانية ، ثم قبِل الجسم الشكل الكري فكان من ذلك عالم الأفلاك[٤٤١] والكواكب» .

٦ – الفضاء بلا متمكن ، والمكان بلا جسم ، وتصور أن الفضاء وجود قائم بنفسه هو من عمل النفس بالتجريد ، وكذلك تصور المدة جوهراً أسبق من نشوء العالم ، هو من عمل النفس بالتجريد ، ويقصد بالنفس[٤٤٢] هنا أي من عمل عقولنا وأوهامنا .

٧ – الحركة صورة جعلتها النفس في الجسم ، ولكنها صورة روحانية في جميع أجزاء الجسم وتنسل عنه بلا زمان ، كما يسري الضوء في الأجسام بلا زمان[٤٤٣] .

٨ – والنفس الكلية قبل اتصالها بالجسم المطلق «كانت مرتبتها دون العقل وفوق الجسم المطلق ، وكان الجسم المطلق فارغاً من الأشكال والصور والنفوس . وكانت النفس حية بالذات فعالة بالطبع ، ولم يكن من الحكمة الالهية والعناية أن تترك النفس فارغة من الحكمة وأن يبقى الجسم ، مع قبوله للتمام عاطلاً ناقص الحال ، ولم يكن للنفس أن تتحكم فيما هو فوقها بالرتبة الذي هو العقل الفعال ، فعطفت النفس بواجب الحكمة على الجسم المطلق ، فتحكمت فيه بالتحريك له والتصوير والنقش والأصباغ ليتم الجسم بذلك وتكمل النفس بإخراج ما في قوتها من الحكمة والصنائع إلى الفعل تشبها بالله – .... وهي – النفس – سارية في جميع أفلاكه وأركانه ... ومحركته[٤٤٤] بإذن الله » . ويُوسع هذا في مكان آخر ، يبين أن هناك مذهبين في الخلق ، مذهب أنه دفعة واحدة بلا زمان ، ومذهب مَنْ قال إن الخلق كله على التدريج . والاخوان يختارون كليهما ، فبعض الموجودات بلا زمان أوجدت ، وهي العقل والنفس الكلية والهيولى الأولى والصور المجردة ، العقل هو أول ما فاض عن الله ، وعنه النفس الكلية ، والهيولى الأولى عن النفس الكلية ، أو في ظل النفس وفيئها ، وكذلك عن النفس الكلية الصور المجردة والأشكال والصور ، وهذه كلها من العقل إلى الصور والهيولى وجدت دفعة وبلا زمان (كن فيكون) ، أما الأمور الطبيعية فأحدثت على مرّ الدهور والأزمان ، وذلك ان

---

(٤٤١) ج ٣ رسالة أولى. نفسانيات ص ١٨٩ .

(٤٤٢) ج ٢ رسالة ١٥ ص ٩ – ١٠ .

(٤٤٣) ج ٢ رسالة ١٥ ص ١٢ – ١٣ .

(٤٤٤) ج ٣ رسالة ١٥ طبيعيات ص ٥٤ ومثله ج ٣ رسالة أولى ص ١٨٧ – ١٨٨ .

الهيولى الكلية ، أي الجسم المطلق (الهيولى الأولى بعد أن ثبتت النفس الكلية فيها الكمّ) قد ظلت دهراً طويلاً إلى أن تمخض أي الجسم المطلق وتميز اللطيف منه والكثيف ، وإلى أن قبل الأشكال الكرية وغيرها إلى الأركان الأربعة . وهذا معنى (خلق السموات والأرض في ستة أيام) وقوله في القرآن : (وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون) ، ثم إن النفس كانت قبل تعلقها بالجسم المطلق ذي الأبعاد الثلاثة دهراً طويلاً في عالمها الروحاني تسعد بالفيض من العقل الفعال ، فلما امتلأت أخذها شبح مخاض ، فاقبلت على الجسم المطلق غير الكثيف من اللطيف ، فمكنّها الله وخلق من ذلك الجسم[٤٤٥] المطلق عالم الأفلاك والفلك المحيط إلى مركز الأرض ، تحركها وتدبرها .

٩ — والهيولى الأولى نفسها مبدعة[٤٤٦] من لا شيء من قبل النفس الكلية .

١٠ — فالذي يتضح من كل ما تقدم ، أن النفس الكلية حيّة ، وانها تحرك الأشياء ، ومنها مادتها وصورها ، وسبب حركتها ودخولها الهيولى أو الجسم ، هو لاظهار كمالها ، وحكمتها ، وليس بمعنى السقوط ، كما في الأفلاطونية ، أو عند الرازي الطبيب .

١١ — وماذا عن الزمان : يذكر مذاهب في الزمن :

١ — عند الجمهور هو مرور السنين والشهور إلخ

٢ — عند آخرين عدد حركات الفلك بالتكرار

٣ — وقيل إنه مدة تعدّها حركات الفلك .

٤ — من ينكر وجود الزمان ، وحجتهم « إن أطول أجزاء الزمان السنون ، والسنون منها ما قد مضى ، ومنها ما لم يجئ بعد ، وليس الموجود إلا سنة ، والسنة منها ما مضى ، ومنها ما لم يجئ ، وهكذا حتى نصل إلى الشهر ، والموجود منه الأيام ، واليوم الواحد ، فساعة واحدة ، فأجزاء الساعة ، حتى نصل إلى الأقل من الساعة فنجد أيضاً فيه ما مضى ، وما لم يجئ ، وبالتالي لا وجود[٤٤٧] » للزمان أصلاً .

٥ — من يقرّ بوجود الزمان . ويرد على أولئك بأن الزمان كله يوم وليلة أي (٢٤) ساعة وهي موجودة في أربع وعشرين بقعة من استدارة الأرض ، فالنهار هو دائماً في جزء من الأرض بالحركة وموقع الأرض من الشمس ، فدائماً يوجد ليل ونهار في جزء ما من الأرض . والاخوان يرون أنه من كرور الليل والنهار حول الأرض دائماً يحصل في نفس من يتأملها صورة

---

(٤٤٥) ج ٣ رسالة ٩ نفسانيات ، ص ٣٣٠ — ٣٣٢ .

(٤٤٦) وسنبين مذاهب أخرى تقول بقدمها ، وكذلك بمعنى انها محدثة بلا زمان وهذا يتطابق مع نظرية الفيض عموماً ج ٤ رسالة أولى من الالهيات ص ٣ — ٨ وص ١٠ فما بعد .

(٤٤٧) هذا الدليل هو عينه عند أوغسطين لاثبات ان الحاضر من الزمان غير موجود ، انظر مذهب أوغسطين فيما سيلي ، وهم يشبهون أوغسطين في نقط أخرى مثل ان العقل الأول عندهم بلا زمان مثل الابن عند أوغسطين ، وكذلك قوله وقولهم انه لا زمان قبل وجود العالم .

الزمان كلها ، ويحصل فيها صورة العدد من تكرار الواحد ، فالزمان ليس شيئاً سوى جملة السنين والشهور والأيام والساعات تحصل صورتها في نفس من يتأمل تكرار كرور الليل والنهار[٤٤٨] حول الأرض دائماً . والحق أن رأيهم غير واضح في هل الزمان جوهري أم اعتباري ، وسبق إيراد قولهم : إن توهم زمان قبل وجود العالم هو من عمل الوهم ، أو من تجريد النفس ، ولكنه ليس تجريداً من الفراغ ، بل على شيء موجود هو الحركة ومرورها . وفي رسالة الحدود يعرّفون الزمان بأنه عدد حركات الفلك وتكرار الليل والنهار[٤٤٩] . ولكنهم في نص مهم يقولون « الزمان عدد حركات الفلك والمكان سطحه الخارجي ، فإذا لم يكن فلك ، فلا زمان ، ولا مكان ، بل لمّا أبدع الباري تعالى الفلك وأداره ، أوجد المكان[٤٥٠] والزمان معاً بعد وجود الفلك » وطبعاً إبداع الباري هنا ليس مباشرة ، بل عن طريق العقل الذي أوجد النفس الكلية ، والذي أوجد الهيولى الأولى ، والجسمية ، والكواكب منها ، وحركتها ، وزمانها ومكانها هو النفس الكلية . بحيث تنتهي كل هذه وتختفي لو كفت النفس عن التحريك ، وعادت إلى عالمها الأول مع الله . فها هنا عناصر أفلوطينية محدثة ، ولكن للأسف ليس ثمة تفصيل حول الزمان ، وتعريفهم له ، ربما ولد عند الباحث شعوراً بارسطيتهم فيه ، ولكن بقية مذهبهم وكلامهم عن النفس والحركة إلخ كما تقدم يغلب أنهم يعتبرون الزمان المتحرك ، أو الزمان الطبيعي ، هو على نمط فهم أفلوطين له .

١٢ – وثمة نص آخر ، يثيرون فيه مشكلة : لماذا خلق الله العالم بعد أن لم يكن ، ويجيبون : لأن في خلقه حكمة وخيراً ، وفعل الحكمة والخير واجب ، وإلا كان تاركاً للحكمة وفعل الخيرات ، فإن قيل : لم في هذا الوقت ، وليس بعده أو قبله ؟ يجيبون لأنه كان عالماً أن سيخلق في الوقت الذي خلقه فيه ، ولو خلقه في غير ذلك الوقت لخالف فُعله علمَه ، فإن قيل : لم فعله على هذه الصورة ، قيل لأنها الصورة الأحسن . وليس هذا هو جواب الخاصة ، أو ما يليق بالخاصة ، بل يقولون : الناس خاص وعام ، والجواب الذي قدموه هو بحسب العوام ، وإن ليس كل جواب يصلح لكل واحد ! فما هو جوابهم للخاصة ، أو الخاص ، والذي غالباً هو الجواب الحقيقي عندهم وعند كل من يقول بعامة (خاصة)[٤٥١] ومعرفة خطابية ، وأخرى يقينية .

على أننا في النصوص والملخصات السابقة أعلاه ، نجدهم يعتبرون الزمان مبتدئاً مع العالم والحركة والكواكب ، على الرغم من وجود أشياء كانت في دهر طويل ودهور طويلة ، مثل

(٤٤٨) ج ٢ رسالة أولى من الطبيعيات ص ١٣ – ١٤ .

(٤٤٩) ج ٣ رسالة (١٠) نفسانيات ص ٣٦١ .

(٤٥٠) ج ٣ رسالة ٩ ص ٣٣٥ .

(٤٥١) ج ٣ رسالة ٩ نفسانيات ، ص ٣٣٨ – ٣٣٩ .

النفس قبل اتصالها بالهيولى، ومثل العقل، ومثل الله، فهنا، استنتاجاً - نقول إن هذه ليست في زمان (متحرك) ولكنها في دهر وسرمدية. ولكن عندما امتلأت النفس وتمخضت، وجد العالم والحركة والمكان والزمان. ويبقيان طالما هي تتحرك، فإن كفت ورجعت إلى عالمها الأول فني العالم والحركات والزمان[٤٥٢]. هذه عناصر أفلوطينية محدثة، بلا شك.

* * *

٢ - الشيرازي:

يبدأ بإثبات وجود الزمان على أساس دليلين، دليل طبيعي، بحسب الطبيعيين، وهو دليل التقدير الذي أوردناه عند ابن سينا، ودليل إلهي[٤٥٣] بحسب الالهيين، وسنوردهما في معالجة أدلة القائلين بوجود الزمان ونفاته، خارج هذا البحث. ويبين أن طبيعة الزمان هي أنه لقبوله الزيادة والنقصان فهو كمّ، ولكونه متصلاً فهو كميّة متصلة غير قارة، أو ذو كمية متصلة غير قارة وعلى التقديرين فهو إما جوهر أو عرض، فإن كان جوهراً فلاشتماله على الحدوث التجددي. لا يمكن أن يكون مفارقاً عن المادة والقوة الامكانية، فهو إما مقدار جوهري مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة، أو مقدار تجدده وعدم قراره، وبالجملة الزمان إما مقدار حركة أو ذو حركة ذاتية يتقدر به في جهة اتصاله، ويتعدد به من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم ومتأخر، فهو متصل من جهة ومتجدد، وله انقضاء، ومن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلى فاعل يديمه، ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه، ويكون لا محالة جسماً - أي ذلك - القابل - وفاعله هو النفس الكلية، وقابله هو الفلك وكلاهما يجب أن يكون[٤٥٤] له تجدد وتصرّم.

ويوضح ذلك بالاستناد إلى أقوال لابن سينا عن سبب حركة الفلك الدورية دون توقف، مثل أن غرض الحركة الفلكية ليس نفس الحركة، بل حفظ طبيعة الحركة، إلا انها لا يمكن حفظها بالشخص، فاستبقيت بالنوع، مثل بقاء نوع الإنسان[٤٥٥] دون بقاء الأشخاص. أي أن الجسم يريد أن يكون في كل الأمكنة فلا يحصل له ذلك الا بالانتقال التدريجي دوراً، ولما كان الجسم لا يهرب من مكانه الطبيعي، وكل وضع من أوضاع الفلك طبيعي، ومع ذلك ينتقل عنه إلى غيره، فلا بد لكي يستقيم الفرضان، أن تكون طبيعة الفلك

---

(٤٥٢) قارن جزئيات ما ذكرناه عنهم بما قدمناه عن أفلوطين.

(٤٥٣) الشيرازي: الأسفار الأربعة. السابق. ج ٣ فصل ٣٠ ص ١١٥.

(٤٥٤) كذلك الشيرازي. فصل ٣١ ص ١١٨ - ١١٩.

(٤٥٥) كذلك التيرازي. الموصع السابق.

أمراً متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الأوضاع والايون ولسائر اللوازم(٤٥٦) .

وهذا هو تخريج الرازي ومذهبه في الحركة الجوهرية . وحركة الفلك هذه ارادية ، أي بارادة النفس الكلية ، وسبب تجدد ارادتها ، هو انها متجددة وهذه هي طبيعتها . والشيرازي ينكر أن يكون المعنى الكلي موجوداً في الاعيان ، بل الموجود هو الفردي أو الجزئي أو المشخص فقول ابن سينا وسواه ان حركة الفلك هو طلب الوضع المطلق غير صحيح ، ولذلك فان الاين والوضع شخصان ، لا ماهيات كلية ، فالتبدل فيهما اما عين التبدل في شخص الوجود أو لازم له . ولما كان عند الشيرازي كل جسم وكل طبيعة جسمية وكل عارض جسماني من شكل ووضع وكم وكيف وسائر الاعراض المادية ، أموراً سائلة زائلة بالذات أو بالعرض ، (ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وأن يكون أمراً ذا اعتبارين : وله جهتان، جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية ،فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده يفعل تارة عنه ويفعل أخرى ، بحسب هويات أجزائه المخصوصة . **وذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التي لها وجهان : : فالطبيعة العقلية ، أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها ، والطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها وتجددها** . فنفس الجرم الاقصى فاعل الزّمان ومقيمه وحافظه ومديمه وبه يتجدد – أي الزمان –(٤٥٧) . وعلة الزمان ليس زماناً ، ولا علة المكان مكاناً ، فعلة الزمان والحركة شيء مفارق غير ذي زمان أو مكان ، هو أمر عقلي ، وجوهر فعال واحد ذو شؤون غير متناهية ، هو إما الله أو بتوسط العقل الفعال(٤٥٨) والروح ، وهي الطبيعة المتجددة ، والزمان عرض للطبيعة الجوهرية ، أو هو مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتي ، وللطبيعة امتدادان ، احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام بالوهم إلى متقدم ومتأخر زمانين هو الزمان ، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانين ، هو الحركة ، وكلاهما متحد في الوجود ، متغاير بالاعتبار ، أي هما من العوارض غير المتأخرة في الوجود للطبيعة . والزمان من العوارض التحليلية للحركة ، ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان ، إلا بنفس وجود معروضه ، إذ لا عارضية ومعروضية بينهما بحسب الاعتبار الذهني . وكذلك انقضاؤه وحدوثه واستمراره هو بحسب تجدد وانقضاء وحدوث واستمرار معروضه ، الذي هو الحركة ، فالحركة من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة ، فهو لا يزيد عليها في الاعيان ، بل في الذهن فقط .

ان ماهية الحركة هي التجدد والانقضاء لشيء ، والزمان كميتها(٤٥٩) . وكنا قد نقلنا

---

(٤٥٦) فصل ٣١ ص ١٢١ .
(٤٥٧) كذلك ص ١٢٢ – ١٢٤ .
(٤٥٨) كذلك ص ١٢٧ .
(٤٥٩) كذلك ص ١٤٠ – ١٤١ .

المذاهب سابقاً عن الشيرازي ، ومنها المذهب الخاص : الزمان هو جوهر جسماني هو نفس الفلك الأقصى ، ويصرح الشيرازي ان هذا موافق لما ذهبنا اليه من أن الزمان مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتي ، وان وجود المقدار هو نفس وجود ما يتقدر به أولاً وبالذات ، ولا يرفض مذهب انه جوهر مفارق عن المادة ، ولا القول بأن الزمان واجب الوجود ، وللعلويات الثابتة سرمدية هي نسبة الثابت إلى الثابت ، فان نسبة الثبات إلى المتغير فهو الدهر ، وان نسبة المتغير إلى المتغير فهو زمان ، والأول نسبة البارئ إلى اسمائه وعلومه فكلاهما ثابت ، والثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة ، التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية ، أي نسبة موجودات العالم الجسماني بعضها إلى بعض . ويرى أن الله ليس في قبل أو بعد ، اي ليس في زمان أو تغير أو حركة[٤٦٠] . ويقدم أدلة على أن الزمان ليس له طرف موجود ، بمعنى أن كل آن هو وسط طرفين ، وقدم الزمان المعروف عند أرسطو وسبق عند ابن سينا ، ويرفض ان تصور زمان[٤٦١] قبل زمان العالم من عمل الوهم ، ثم يرد على من يضع للزمان بداية[٤٦٢] ، وليس هذا المكان منهج معالجة هذه .

ورأيه في موضوع الآن هو كما سبق عند الرازي وابن سينا ، وابن رشد . وهو يرفض الجزء الذي لا يتجزأ ، ويقول باتصال الزمان ، والآن ليس جزءاً من[٤٦٣] الزمان . وكذلك في كيف بعد الآن الزمان ، وكيف أن[٤٦٤] الحركة تعد الزمان والعكس صحيح[٤٦٥] . ويقول ان المسافة بما هي مسافة ، والحركة والزمان ، كلها موجود بوجود واحد . وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحليل[٤٦٦] يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه ، والحركة والسكون في زمان . والزمان عند الشيرازي يتعلق بتجدد الطبيعة العضوي ثم بالحركة المستديرة للجرم الأقصى ، وما ليس متحركاً ولا في حركة ، فلا يكون في الزمان ، ويكرر مسألة السرمد والدهر والزمان[٤٦٧]

وهذا المذهب ليس واضحاً . وشبيه بمذهب أفلوطين قوله بالنفس الكلية ، وأن حركتها هي سبب الحركات والزمان ، وتصوره للنفس الكلية[٤٦٨] وحركتها .

---

(٤٦٠) ص ١١٦ – ١٤٧ .
(٤٦١) فصل ٣٤ ص ١٤٨ فما بعد .
(٤٦٢) فصل ٣٠ ص ١٥٢ فما بعد .
(٤٦٣) فصل ٣٦ ص ١٦٦ فما بعدها وهو هنا ينقل عن فخر الدين الرازي .
(٤٦٤) فصل ٣٨ .
(٤٦٥) فصل ٣٩ .
(٤٦٦) فصل ٣٩ ص ١٨٠ .
(٤٦٧) فصل ٤٠ ص ١٨١ – ١٨٣ .
(٤٦٨) قارن بنس ، السابق ، ص ٩١ .



الفصـــل التاسع
مذهب اللاهوتيين المتكلمين في الزمان

وسنقدم رأي أوغسطين كاملاً ، لانه قديم ، قبل الاسلاميين ، ولانه أول من صاغ أجوبة للمشاكل المتعلقة بالزمان واللازماني اعني الله ، وأصل العالم بالنسبة للزمان ، والترجيح بلا مرجح ، وكذلك لأن معالجته لماهية الزمان ، تجعله ، ذا مكانة خاصة . فاذا انتهينا من أوغسطين ، أوضحنا رأي الغزالي ومن تقدمه في الزمان ومشاكله الميتافيزيقية ، السابقة ، والتصور الذري للزمان ، وموقف توما الاكويني .

ولنبدأ بكتاب أوغسطين مدينة الله (The City of God) ، ومعالجته للزمان هنا منصبة على – ليس ماهية الزمان – بل على صلة الله اللازمني بالزمان ، وهل بين الله الأزلي ، ووجود العالم اللاحق زمان ؟ ولماذا اختار الله زماناً بعينه ، وما معنى الأزلية وفرقها عن الزمان ؟ وما معنى اليوم قبل خلق الشمس ، ومعنى الراحة (rest) ، وهل يمكن قبول فكرة العود الابدي ، أو افتراض عوالم متسلسلة لا نهائية وأزمنة كذلك قبل هذا العالم وزمانه ، ودور الارادة الالهية في عملية الخلق وتخصيص الزمان . وهي مسائل سنجدها معالجة عند لاهوتيينا وبعدهم عند توما الاكويني ، وسواه من فلاسفة ولاهوتيي المسيحية . أما معالجة جوهر الزمان ، وهل له وجود ، وهل هو من عمل النفس البشرية ام له وجود، موضوعي ، وهل الزمان حركة ، أم مقدار للحركة ، أم هو مقدار للذهن وامتداده في الذاكرة ؟ وهذه أول مرة تستعرض فيها فكرة أوغسطين في الكتابين ، بالعربية ، بهذا الشكل التفصيلي ، وسبب نهجنا هذا هو أهمية ما يقدمه من حلول ومعالجات ، كمصدر أو احتمال أن يكون مصدراً لمعالجات لاهوتيينا ، ومهما يكن الحال ، سواء حقاً كانوا مطلعين على أوغسطين مباشرة أو بواسطة يحيى النحوي أو سواه ، فان ما يقدمه أوغسطين ، هو ما سيقوله الغزالي في كتبه الكلامية ، وعدد غفير منهم قبل الغزالي وبعده(٤٦٩) .

---

(٤٦٩) حول صلة الغزالي بيحيى النحوي وأقوال القدامى في ذلك ، وموقف الغزالي ومن قال بأقواله قبله وبعده ، حوار – القسم الثاني كله ، والثالث إلى ص ١٦٢ .

الزمان عند أوغسطين في «مدينة الله»[٤٧٠] :

١ – لماذا اختار الله الازلي ايجاد العالم في زمن محدد ، وليس منذ الأزل؟

يرى أن وجود الله يقوم على الاعتقاد والوحي ، وهو أقوى من كل برهان ، ولم يكن النبي (يعني موسى) هناك عندما قال :« في البدء خلق الله السموات والأرض » بل كانت هناك الحكمة الالهية[٤٧١] (wisdom) ، ولكن لماذا اختار الله الأزلي ايجاد السموات والأرض في زمن محدد وليس قبله ؟ إذا كان غرض السائل : أن العالم ليس له موجد ، فهوضلال ، فزيادة عن مخالفة هذا للوحي ، فان العالم يحمل دلائل من جماله ونظامه وتغير أشيائه ، على أن موجده هو اله كامل الجمال والعظمة . وهناك من يعترفون بأن العالم مخلوق من الله ، ولكنهم يرفضون أن يكون له بداية في الزمان ، ويسمحون ببداية له بمعنى أن وجوده مخلوق ، ويعتبرون الخلق عملية أزلية أبدية . وفي هذا القول قوة لانهم يجنبون الله من اتخاذ قرار مفاجئ ، ومن تغير في فكره ، لم يكن من قبل[٤٧٢] إيجاد العالم ، مع أنه أي الله غير متغير.

ولكن فكرتهم هذه تتعارض[٤٧٣] مع ما يقولونه عن النفس ، فاذا كانوا يدعون ان النفس أزلية مع الله فكيف تغيرت إلى حالة عدم السعادة في حالة كانت تتمتع بها منذ الأزل ، فهذا ما لا يستطيعون توضيحه[٤٧٤] ثم يناقش جملة افتراضات لهم ، حتى يأتي إلى افتراض لهم مفاده أن النفس خلقت في الزمان ، ومع ذلك لا تزول في المستقبل ، كما أن العدد له بداية وليس له نهاية ، وانها إذا ما تحررت من الشقاء الذي مرت به مرة ، فانها سوف لن تصير غير سعيدة في المستقبل[٤٧٥] . فانهم يعترفون بأن هذا يحدث دون تغير للتقدير الالهي ، وعليه فعلى

---

(٤٧٠) St. Augustine: The City of God. Pelican classics. Ed. David Knowles. TR. Henry Bettenson. 1972. BK. XI. Ch. 4.

(٤٧١) The City, BK. XI. Ch. 4 p. 492.

(٤٧٢) الاشارة هنا إلى دليل العلة التامة عند القدميين ، انظر حوار... قسم أول فصل ثانٍ ص ١٠٢ .

(٤٧٣) نجد هذه المعارضة بتمامها على لسان الغزالي رداً على ابن سينا والفارابي . حوار... القسم الثالث . الفصل السادس ص ٢٣٥ فما بعد .

(٤٧٤) هذا الاعتراض يوجه إلى أفلوطين والرازي الطبيب واخوان الصفاء ، وبالفعل وجهه الكاتبي إلى الرازي الطبيب . انظر : بنس – مذهب الذرة – ص ٦٤ فما بعد .

(٤٧٥) هذا هو مذهب أفلاطون حسب بعض التفسيرات ، وهو مذهب ابن سينا ، ولابن سينا دليل وتوضيحات لاثبات ان النفس محدثة مع كل مزاج أو مضغة ، ولكنها لن تموت ، بل ستبقى أبداً بدون مادة ، راجع حول التفاصيل « حوار... » مع ردود الغزالي وسواه وموقف ابن رشد . القسم الثالث ، الفصل السادس ، خصوصاً حاشية ١١ على ص ٢٣٦ .

نفس هذا المنوال دعهم يعتقدون ان العالم خلق في الزمان ، وأن هذا الخلق ، لا يعني تغيراً في التقدير والغرض الالهي الأزليين.

٢ – مسألة مقارنة زمان سابق بالمكان :

يستبعد أوغسطين فكرة مكان ممتد لا نهائي ، وهو ما يقول به الابيقوريون وكذلك الافلاطونيون ، لو سمحوا لانفسهم بالقول بوجود مكان أو خلاء لا نهائي ، وعوالم لا نهائية . فهؤلاء يرون أن الله في كل مكان وأن العالم الحالي محدود ومحصور في حدود مكانه الذي له حالياً ، وأن اختيار الله لمكانه الحالي دونما سواه ليس بالصدفة بل لانه لا يوجد خارجه – أي خارج مكان العالم الحالي **مكان أو خلاء ، بل هو من عمل الوهم**[٤٧٦]فاذا كان هذا هو موقفهم ، فهذا هو الجواب لسؤالهم عن اختيار الله زمان بدء العالم ، وليس ما قبله . أي أن تصور زمان قبل[٤٧٧] بدء الزمان ، وتصور أزمنة كان الله فيها[٤٧٨] غير فاعل ، هو من عمل الوهم .

٣ – مسألة الأزلية وفرقها عن مفهوم الزمان :.

الأزلية غير الزمان ، لانه بدون حركة وتغير لا يوجد زمان . بينما في الأزلية لا يوجد تغير ، وبالتالي فلا يوجد زمان إذا لم يكن هناك خلق يسبب الحركة والتغير ، وان الزمان يعتمد على هذه الحركة والتغير ، ويقاس بالفواصل القصيرة والطويلة التي تتعاقب فيها الأشياء ، التي لا يمكن أن توجد معاً . وبما أن الله الذي هو في أزلية ، لا يوجد في تغير ، وهو خالق فلا يمكن القول انه خلق العالم بعد مضي عصور وأحقاب إذا لم يتضمن هذا القول انه كان هناك نوع من الخلق قبل وجود العالم والذي حركته يمكن أن تصنع الزمان . **ومعنى قول التوراة «في البدء خلق الله السماوات والأرض» أن الله لم يخلق شيئاً قبل هذه** ، ولهذا نقول ان الزمان لم يخلق في زمان (in time) بل مع الزمان (with time) نعم في الحوادث الجزئية نقول إن هذه الحادثة وجدت بعد كذا وقبل كذا ، ولكن عند زمن الخلق لم يكن هناك «قبل» لانه لم يكن ثمة مخلوق ليزود بالحركة التي هي شرط للزمان ، فالعالم في الواقع وجد مع

---

(٤٧٦) City. op.cit. p. 333

(٤٧٧) City. op.cit. Ch. 5 p. 434-435

(٤٧٨) هذا هو جواب الغزالي أيضاً ، ويسبقه إليه آخرون مثل الفيومي ويحيى النحوي «حوار... القسم الثاني ص ١٢٣ مختصراً ، والقسم الثاني ص ٢٠٧ وحواشيها.

الزمان ، لأنه في[٤٧٩] زمن خلقه وجد التغير والحركة . وهذا هو حال الأيام الستة الأولى أو السبعة التي فيها سميت الاصباح والأماسي حتى أتم الله الخلق في اليوم السادس . وفي اليوم السابع استراح . **ومن الصعب علينا أن نعرف أي نوع من الأيام هذه . بل مستحيل علينا أن نتصورها أو نصفها**[٤٨٠] .

٤ – ما معنى اليوم قبل خلق الشمس :

في خبرتنا العادية اليوم له مساء بمعنى أن الشمس تغرب ، وكذلك صباح ، بمعنى ان الشمس تشرق ، بينما الأيام الثلاثة الأولى من الأيام الستة التي فيها خلق الله الأشياء ، بحسب التوراة ، مرت بدون شمس ، لانها صنعت كما يخبرنا «سفر التكوين» في اليوم الرابع . والوحي يخبرنا ان الله خلق الضوء (light) ، وانه فصل الضوء عن الظلمة (darkness) وأعطى الضوء اسم اليوم (day) ، وللظلمة اسم الليل (night) ، ولكن أي نوع من الضوء كان ، ومع أي نوع من الحركة وضع التمييز ، وما هي طبيعة هذه الاصباح والاماسي ؟ **هذه أسئلة وراء خبرتنا الحسية ، ولا نستطيع أن نعرف ما حصل** . وعلينا أن نؤمن به بدون شك[٤٨١] ..

ومثل هذا القول في «الراحة» ، فلا يمكن أن يكون معناها ان الله استراح بعد تعب ، في اليوم السابع ، بل بمعنى راحة أولئك الذين يجدون الراحة في الله ، كما نقول : فرح البيت (The joy of the house) بمعنى فرح أولئك الذين يهزجون في ذلك البيت ، وكما نقول رسالة سارة ، فعنى ان الله استراح (have rested) ، راحة أولئك الذين يجدون الراحة في الله ، والذين لهم أعطى الله الراحة .

٥ – رفض فكرة العود الأبدي :

يرفض أوغسطين فكرة العود الأبدي ، لأن المسيح صلب مرة ، وفدى البشر مرة واحدة ، **ثم إن ما له بداية ، فله نهاية ، وما ليس له بداية فليس له نهاية** . ما له بداية يمكن الوصول

---

(٤٧٩) هذا هو جواب معظم المتكلمين ومنهم الغزالي ويحيى النحوي والفيومي. حوار القسم الثاني ، والثالث ، وكذلك مذهب المتكلمين فيما سيأتي من هذا البحث.

(٤٨٠) The City: op.cit. Ch. 6. p. 435-436.

(٤٨١) op.cit. Ch. 7 p. 436-437.

إلى أول له من الحاضر إلى الماضي ، وما ليس له بداية لا يمكن الوصول إلى أول له في الماضي[٤٨٢] .

٦ - لماذا خلق الله العالم في وقت لاحق على وجوده وحل المشاكل النابعة عنها :

يقول : بدأ الله خلق الإنسان والعالم ، كفعل جديد ومن دون أي تغير مفاجئ في الغرض والخطة الالهية ، بل وفقاً للخطة الأزلية (eternal plan) . ومع ذلك فهو سر أن نعرف لماذا حصل هذا ، ولماذا اختار الله الدائم زمناً محدداً[٤٨٣] بدأ فيه خلق ما خلق . ان عقلنا وخبرتنا لا تؤهلنا للجواب عن هذا السؤال ولكن من الممكن تقديم فروض مثلاً : الفرض التالي : ان الله طالما هو دائماً موجود ، وقدرته دائمة ، فلا بداية للخلق ، بل هو دائماً خالق ، مع القول بتسلسل عوالم لا نهائية ، تمتد واحداً بعد آخر ، مع امتداد دوام الله وقدرته ، وذلك لتجنب أن يكون أي واحد منها على انفراد أزلياً مع الله[٤٨٤] . ويرفض أوغسطين هذا الفرض على أساس ان العقيدة والعقل يرفضانه . وحاصل كلامه أن في هذا الفرض مخالفة للعقل بافتراض ان الخلق الفاني (mortal creation) وجد منذ البداية ، ولو انه متغير خلال العصور ، بانتهاء خلق ومجيء آخر بعده . وفي الوقت[٤٨٥] نفسه إذا قيل ان الملائكة غير مخلوقة في الزمان ، بل وجدت قبل كل زمان ، لأن الله يسيطر عليهم ، والله دائم السيطرة ، فعندئذ اسأل - يقول أوغسطين - هل يمكن لموجودات مخلوقة أن توجد دائماً إذا كان صحيحاً انها وجدت قبل أن يكون الزمان؟ من المحتمل - يقول أوغسطين - ان الجواب سيكون : لماذا لا ، بل هذا ما نقوله ، لأن ما يوجد في كل زمان فهو موجود دائماً . ومعنى هذا أن الزمان هنا لا يبدأ مع عالمنا الحاضر ، بل مع حركات نجوم وعوالم سابقة متتابعة . فهل ليس مقبولاً اذن مع هذه الحالة ان يقال : إن ما يوجد في كل الأزمنة فهو موجود دائماً؟ فاذا اخترت هذا الجواب ، فأنا قائل إن الملائكة دائمون مع الله الدائم في كل الأزمنة (co-eternal) ، فكيف يقال مع هذا انهم مخلوقون؟ **هل نجيب بأنهم دائماً موجودون بمعنى انهم خلقوا مع الزمان ، وأن قياس الزمان بدأ معهم ، ولهذا فهم موجودون في كل الزمان** ، ومع ذلك فهم مخلوقون ، لأننا لا ننكر أن الأزمنة مخلوقة ، ولو أن أحداً لا يشك في أن الزمان موجود في

---

(٤٨٢) The City BK. XII. Ch.13-14. p. 486-487. وأوضحنا مصادر هذا القول عند اليونان والمسلمين. حوار... القسم الأول حاشية ص ٢٠ المطولة.

(٤٨٣) op.cit. Ch. 15 p. 490

(٤٨٤) هذا هو افتراض أبي البركات البغدادي وابن تيمية انظر ما سيأتي.

(٤٨٥) op.cit. Ch. 15 p. 490

كل الزمان ، (Time has existed for all time) لانه إذا كان الزمان ليس موجوداً مع كل الزمان ، فيتبع انه كان هناك زمان عندما لم يكن هناك زمان[٤٨٦] . صحيح ان نقول : انه كان هناك زمان عندما لم يكن العالم ، إذا كنا نفترض ان هذا العالم لم يوجد مع بداية الزمان ، ولكن أن نقول : انه يوجد زمان عندما لم يكن الزمان ، فهو قول سخيف مثل قولنا : يوجد انسان عندما لم يكن انسان موجوداً قط . نعم نستطيع أن نقول : يوجد إنسان عندما لم يكن ذلك الانسان موجوداً . وكذلك يمكن أن يقال : كان زمان عندما لم يكن هذا الزمان موجوداً . وهكذا فقولنا : ان الملائكة – أو سلسلة العوالم – توجد دائماً ، لا يعني انها غير مخلوقة ، لان معنى أنها توجد دائماً ، انها موجودة في كل الزمان ، وهي موجودة في كل الزمان لأن بدونها فترات الزمان لا توجد ، لانه إذا لم توجد أشياء مخلوقة ، لا توجد حركة . وبالتالي لا يوجد زمان . **وهكذا فوجود الملائكة في كل الزمان ، لا يعني انها أزلية او مع الله ، لأنه أي الخالق دائماً موجود بدون تغير ، انه في أزلية ، أما هم فموجودون في كل الزمان ، والزمان هو تغير وانتقال ، فلا يمكن أن يكون متساوقاً وازلياً مع الأزلية الثابتة** . ومع أن الملائكة دوامهم غير زماني وغير متغير ، أي ليس له ماضٍ مرّ ، ومستقبل سيأتي ، إلا أن حركتهم التي تقرر مرور الزمان ، تمر من المستقبل إلى الماضي ، ولهذا فهم ليسوا مع الله في الأزلية ، لانه مع الله لا يوجد ماضٍ ومستقبل لا بمعنى الزمان ، ولا بمعنى الحركة . وهنا ، فاذا كان الله دائماً يحكم ، فلا بد أنه يوجد موضوع مخلوق يحكمه ، ليس من الله وجد ، بل من لا شيء خلق ، وهو مع ذلك ليس مع الله في الأزلية ، إن الله يوجد قبل خلقه ، ولو ليس بأي زمان قبله . انه يسبقه ليس بفترات متصرمة من الزمان ، بل يسبقه بدوامه الثابت (abiding perpetuity) . **هذا هو جوابي – يقول أوغسطين – لأولئك الذين يقولون : كيف يكون الله دائم الخلق والسيطرة إذا لم توجد المخلوقات دائماً لتخدمه** . ثم يقول أوغسطين انه يضع هذه المسألة للناس ويقدم الحلول ، لا لكي يصل إلى حل نهائي ، فهذا فوق طاقة البشر ، انما هو لا يقرر في هذه المناقشة نتائج ايجابية ، بل يحاول أن يقدم كل الفروض ليختار منها القراء ، ولكي يتجنبوا ما هو خطر منها ، ولكي يعرفوا[٤٨٧] انه ليس بامكانهم فهم كل شيء. ويرى أوغسطين أن ما يحدث في الوقت المناسب فهو مقدر بتقدير الله الأزلي ، وبكلمته[٤٨٨] (Word) التي هي معه دائماً .

---

(٤٨٦) op.cit. 491.

(٤٨٧) BK. XII. op.cit. Ch. 16. p. 493.

(٤٨٨) op.cit. Ch. 17. p. 493.

٧ - الارادة المخصصة :

يعود أوغسطين في الفصل (١٨) من الكتاب الثاني عشر من« مدينة الله »إلى رفض فكرة العود الابدي ، **ويرى أن أقوى حجج الفلاسفة هي حجة العود الابدي ، وتسلسل البشر والعوالم فيها ، على أساس ان الله لو فعل ابتداء فانه سيكون غير فاعل وبدون عمل أو قدرة له في الأزلية ، وانه لا بد تغير[٤٨٩] عندما ابتدأ الخلق أو الفعل** . ويرد على هذا الفرض بانه مخالف للكتاب المقدس ، ولتصورنا ان الله ليس بذي أحوال (condition) ، ولا يتغير سواء كان يعمل أو لم يكن ، إن الأحوال تعني أن شيئاً يفرض من خارج على الله ، ولذلك لا نقول انه في عطالة أو كسل أو ما شابه ، وحتى لو كان في راحة (rested) أولاً ، ثم بدأ العمل بعد ذلك ، فإن هذا القول «أول» أو «بعد» تعود إلى أول للأشياء وآخر لها ، أما الله فهو لا يتغير ، وليس يحدث فيه قرار جديد[٤٩٠] أو ابطال لقرار سابق . **وعلى العكس فطالما الأشياء غير موجودة ، فان قضاءه (decree) هو الذي يمنع وجودها في البداية ، وعندما توجد فان ارادته his will) هي التي أعطتها الوجود فيما بعد** . فالله بهذا يظهر انه لا يحتاج إلى خلقه ، ولكنه يوجدهم من خيريته التي لا مصلحة لها في هذا الخلق ، طالما انه ظل في سعادة دائمة دونهم من أزل الأزال التي لا بداية لها[٤٩١] . **إن خلود نفوس الأخيار في الابدية** أكبر رد على فكرة الدوائر (cyclical revolution)[٤٩٢] أو العود الأبدي .

وأخيراً يرى أوغسطين ان علم الله لا يتغير ولا ينقسم إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل ، بل هو جميعاً حاضر لديه ، ولا فرق بين ما يراه بالعين أو بالعقل ، لأنه ليس له جسم أو عقل ، وعلمه ليس كعلمنا.[٤٩٣] انه ليس في زمان ، بل هو حضور دائم .

هذا هو موقف أوغسطين من مسألة وجود الله وحدوث العالم زمانياً ، وتعلق الارادة وتخصيص وقت دون وقت ، **وهو هنا يكاد لا يبقي شيئاً للمتكلمين بعده مسيحيين ومسلمين** ممن يتابعه في القول بايجاد الله للعالم ، من لا شيء بعد أن لم يكن موجداً .

❋ ❋ ❋

(٤٨٩) هذا هو دليل العلة التامة ولو أنه لا يسميه.

(٤٩٠) op.cit. Ch. 18 p. 495.

(٤٩١) op.cit. p. 496.

(٤٩٢) op.cit. p. 496

(٤٩٣) BK. XI. Ch. 21. p. 452.

الزمان عند أوغسطين في «الاعترافات» :

في الفصلين الأول والثاني من الكتاب الحادي عشر، الذي يخصصه للزمان ومشاكله يتوسل أوغسطين من الله أن يفتح له مغاليق الحكمة ويساعده[٤٩٤] . وفي الفصل الثالث يوضح أن مشكلته هي معنى الآية «في البدء خلق الله السموات والأرض» التي كتبها موسى في التوراة ، لأن موسى ليسَ هنا الآن ليسأله عن معناها[٤٩٥] ، وموسى صادق . وفي الفصل الرابع يبين في أن السموات والأرض تدل على موجد ، لأنها لا توجد نفسها بنفسها[٤٩٦] ، وإلا وجدت قبل وجودها . ثم فيها تغير فلا بد من مغير[٤٩٧] ، ونظام ، فلا بد من منظم . وفي الفصل الخامس يسأل كيف صنع الله ما صنع ؟ **ليس بيده ، ولا من مادة، بل كان وحده قبل ما خلق**[٤٩٨] . وفي الفصل السادس والسابع **يوضح أن الكلمة** (The Word) **هي مع الله أزلية ، وبها خلق ما خلق ، وانها خارج كل زمان ومكان**[٤٩٩] . وفي الفصل الثامن يبين أن ما يحدث أو ينعدم من الأشياء فوفق علم الكلمة المحدد لوجود ما يوجد وفناء ما يفنى قبل حصول ذلك[٥٠٠] . وفي الفصل التاسع يقول ان الكلمة هي البداية التي بها صنع الله السموات والأرض ، والابن[٥٠١] هو حقيقة الله وحكمته .

وفقط في الفصل العاشر يبدأ أوغسطين بطرح مشكلة الزمن . ونلاحظ أن طرحه لها هنا يتجاوز طرحه لها في كتاب «مدينة الله» لانه هناك اكتفى بأن قرر أن ارادة الله شاءت واختارت ، ولكن هنا يطرح المشكلة لتتناول الارادة نفسها ، أي هل هي محدثة أم قديمة ، وإذا كانت قديمة فلماذا لم يكن المراد أزلياً أو قديماً . فيقول : أولئك الذين يسألون : ماذا كان الله يفعل قبل خلق السماء والأرض ، وإذا كان في راحة وبدون عمل شيء ، فلماذا لم يستمر كذلك إلى الأبد؟ فاذا كانت الارادة الالهية لخلق شيء لم يخلقه من قبل ، أقول

---

(٤٩٤) كتاب «الاعترافات».

Confessions: New TR. by R.S. Pine — The Penguin Classics. London. 1961. BK. XI. Ch. 1-2. p. 255-253.

(٤٩٥) op.cit. Ch. 3 p. 256

(٤٩٦) هذا ما نجده عند فلاسفتنا ابتداء بالكندي.

(٤٩٧) دليل النظام معروف عند سقراط كما يرد عند اكسنوفون الذكريات ، بحثنا عن سقراط.

(٤٩٨) op.cit. Ch. 5. p. 257.

(٤٩٩) op.cit. ch. 6-7 p. 259

(٥٠٠) op.cit. ch. 8 p. 259-260

(٥٠١) op.cit. ch. 9. p. 260-261.

إذا كانت الارادة جديدة ، وكأن مؤثراً جديداً حرك الله ، كيف يصح معه القول إن ذات الله أزلية حقيقية (true eternity) ، بينما استجدت ارادة جديدة فيه لم تكن أبداً من قبل . وارادة الله هي ليست الشيء المخلوق ، انها موجودة قبل تحقق أي خلق ، لأنه لا شيء يمكن ان يخلق قبل أن تتقدمه ارادة الخالق ، فارادة الله اذن هي جزء من جوهر الله أو ذات الله . ولكن اذا بدأ شيء في ذات الله ، شيء لم يكن من قبل ، فلا حق لنا عندئذ أن نقول إن ذات الله أزلية ، ولكن إذا كانت ارادة الله لإيجاد الموجودات أزلية ، فلماذا لم يصبح ما أراد ايجاده أزلياً ، أزلياً[٥٠٢] ؟

ويبدأ أوغسطين بحل المشكلة ابتداء بالفصل الحادي عشر. فيوضح معنى الأزلية ويقول ان الناس يستطيعون التخلص من هذه المشكلة إذا تركوا تصور مرور الماضي والمستقبل ، واعتبروا كل شيء واقفاً ، عندئذ سيلمسون بعضاً من معاني الأزلية . **انهم يتصورونها كما يتصورون الزمان ، بينما هي ثبات دائم** (Forever still) ، **والزمان ليس له ثبات أبداً** . هم يرون ان الزمان يأخذ مداه من عدد كبير من الحركات التي تمر بعضها اثر بعض في الماضي ، لانها لا يمكن ان تستمر جميعها مرة واحدة . **ولكن في «الأزلية» لا شيء يتحرك إلى الماضي ، لأنها حاضر كلها ، بينما الزمان من جهة أخرى ، لا يحضر ، او يوجد ، جميعه مرة واحدة أبداً ، فالماضي هو دائماً يدفع بواسطة المستقبل ، والمستقبل دائماً يتبع آثار الماضي** . وكل من الماضي والمستقبل تملك بدايتها ونهايتها في الحاضر الدائم (eternal present) ، ولو أمكن للناس أن يسكنوا فترة ، فانهم سيعرفون أن الازلية ليس لها[٥٠٣] ماضٍ ولا مستقبل . **إن الجواب عن السؤال السابق : ماذا كان الله يفعل قبل الخلق ؟ هو : إذا كان المقصود كل المخلوقات ، وكل خلق ، فالجواب ، ان الله لم يكن يفعل شيئاً ، لأنه سيكون جزءاً من خلقه** ، ونحن في السؤال وضعناه قبل كل خلق . وتصبح المشكلة هي كيف التيقن في أنه لم يكن هناك أي مخلوق أو خلق ، قبل الخلق[٥٠٤] . **ثم لا معنى للقول ان الله ظلَّ/عصوراً لا عدّ لها بدون عمل** ، لانه إذا كان قبل الزمان الذي أوجده الله مع السماء والأرض زمان ، فالله لم يكن بلا عمل ، بل صنع ذلك الزمان ، ولكن اذا كان لا يوجد زمان قبل هذا الزمان الذي مع المخلوقات ، فلا توجد مشكلة ، لانه لا يوجد زمان ، وبالتالي لا معنى للسؤال . **ان الله قبل الزمان ، ولكن الله يسبق الزمان ليس بالزمان ، بل بالازلية** (in eternity) ، التي هي حاضر لا ينتهي ، وبهذا فان الله قبل كل زمانٍ ماضٍ ، وبعد كل زمان آت في آن واحد . إن جميع السنين

---

(٥٠٢) op.cit. ch. 10 p. 261

(٥٠٣) op.cit. ch. 11. p. 261-262.

(٥٠٤) op.cit. ch. 12. p. 262.

حاضرة لديه ، انها ثبات دائم ، «وكل أيامك يوم واحد ، ولكن يومك هو أبداً اليوم ، لانه لا يعطي مكاناً للغد ، ويومك هو الأزلية»[٥٠٥] . ولذلك فمن الصواب أن نقول انه لم يكن زمان عندما لم تكن صنعت شيئاً ، لأن الزمان نفسه من صنعك ، ولذلك فانه لا زمان أزلي معك لأنك لا تتغير ، **بينما إذا لم يتغير الزمان فليس هو زمان . فما هو اذن ؟** لا يوجد جواب سهل وسريع ، انه واضح لي – والضمير هنا عائد لاوغسطين – قبل أن يسألني أحد ، ولكنه غامض حين نريد ان نستوضح معرفتنا له . وكل ما استطيع قوله انه إذا لم يكن ثمة شيء يمر فلا زمان ماضٍ ، وإذا لا شيء سيحدث ، فلا زمان مستقبل ، وإذا لا يوجد شيء كائن فلا زمان حاضر . **وبالنسبة لهذه الأقسام الثلاثة كيف يمكن أن يكون الماضي والحاضر موجودين بينما الماضي لم يعد موجوداً** ، والمستقبل لم يصر موجوداً ، اما الحاضر فانه إذا بقي دائماً حاضراً ، ولم يتحرك ليصبح ماضياً ، فنحن أمام الأزلية ، وليس الزمان . ولكن إذا كان الحاضر يعتبر زماناً ، فقط لانه يصبح ماضياً ، فكيف يكون حتى الحاضر موجوداً طالما أن سبب كونه موجوداً هو انه ليس موجوداً ، وبكلمة أخرى : يصح أن نقول ان الزمان موجود ، فقط باعتبار كونه غير موجود ، أي اعتباره يصير ماضياً ، والماضي لم يعد وجوداً[٥٠٦] ومع ذلك نقول : زمان طويل وزمان قصير بينما نعني الماضي أو المستقبل ، مثال ذلك : نقول ان مائة عام زمن طويل ، مضت ، أو ستأتي ، ولكن كيف يمكن أن يكون ما لا يوجد طويلاً أو قصيراً ؟ ان الماضي لم يعد موجوداً ، والمستقبل لم يوجد بعد ، ولذلك فبدلاً من القول : انه زمن طويل ان نقول عن الماضي انه كان زمناً طويلاً ، وعن المستقبل ، انه سيكون زمناً طويلاً . ان الزمن يكون طويلاً عندما يمكن أن يستمر في الوجود طويلاً ، ولكن حالما أصبح ماضياً ، فانه لم يعد طويلاً ، وإذا لم يعد طويلاً ، فهو ليس طويلاً ، لذلك يجب الا نقول ان الماضي كان طويلاً ، لانه حالما أصبح ماضياً لم يعد موجوداً . وعلى الضد من ذلك علينا ان نقول بدلاً من ذلك : ان الزمان الذي نحن عنه نتكلم كان طويلاً عندما كان حاضراً لانه يمكن أن يكون طويلاً ، فقط عندما يكون حاضراً ، وانه بعد لم يصر ماضياً ، الذي يعني انه لم يعد موجوداً ، ولهذا فشيء ما موجود يمكن أن يقال عنه انه طويل ، ولكن حالما يصبح ماضياً ، يكف عن أن يكون طويلاً ، لانه يكف عن أن يكون موجوداً على الاطلاق .

والآن لنرى هل يمكن أن يقال ان الحاضر طويل ، مائة عام ، ماذا تعني ؟ هل يمكن أن تكون حاضراً ؟ إذا كنا في السنة الأولى ، فهي حاضر ، بينما التسع والتسعون سنة لم تأت بعد ،

---

(٥٠٥) op.cit. ch. 13. p. 263

(٥٠٦) op.cit. ch. 14. p. 263-264.

هي مستقبل. وإذا كنا في السنة الثانية، فهي حاضر، والسنة الأولى لم تعد، انها ماض، والثمان وتسعون سنة لم تأت بعد، وهكذا لو أخذنا أول شهر، ثم أول أسبوع، ثم أول يوم، ينتج انه من بين أجزاء الزمان، الحاضر وحده موجود، ولكن من «مائة عام» الحاضر هو يوم واحد فقط، ولكن ليس اليوم كله حاضراً، بل ساعة منه، على نفس الطريقة السابقة مع السنة، ثم الساعة ليست كلها حاضر، بحيث ان الحاضر من الساعة سيكون هو اللحظة فقط، وما قبلها ماض، وما بعدها مستقبل. ولو كان لهذه اللحظة امتداد وبقاء فستنقسم إلى أقسام بحيث لا تكون كلها حاضراً، بل جزؤها الأوسط، وما قبله ماض، وما بعده مستقبل، وحالما نقول ان هذا الجزء طويل، يكون له ماض ومستقبل أيضاً. وهكذا نصل إلى حقيقة وهي ان الحاضر نفسه ليس له طول أو بقاء، نعم، نعم يكون له طول، فقط إذا كان جزء الزمان المستقبل الذي لم يوجد، أصبح موجوداً، بأن صار حاضراً، وفي هذه الحالة نقول ان هناك شيئاً موجوداً، ويمكن أن يكون طويلاً، ولكن - كما رأينا - الحاضر نفسه لا يمكن أن يكون له طول أو بقاء أو مدة[٥٠٧].

ومع ذلك نحن نعرف فترات الزمان، ونقارنها، ونقيس بعضها لبعض، ولكن يمكن أن يكون لفترات الزمن قياس فقط، حينما يكون الزمان ماراً (passing)، لأنه لا يمكن لأحد أن يقيسه وهو ماض أو مستقبل، لأن ما لا يوجد، لا يقاس. والنتيجة اننا نعرف الزمان ونقيسه فقط عندما يمرّ، ولكن حالما يمر، فانه لم يعد موجوداً، ولذلك لا يمكن أن يقاس[٥٠٨]. يقول أوغسطين: عندما كنت ولداً عرفت ان للزمان ثلاثة أقسام، بينما تبين ان له قسماً واحداً فقط، هو الحاضر، طالما ان الآخرين الماضي والمستقبل ليسا وجودا. ولكن هناك رأي يقول ان الماضي والمستقبل موجودان، وان الزمان يخرج من مخبأ سري، عندما يمر من المستقبل إلى الحاضر، وانه يعود إلى الخفاء عندما يتحرك من الحاضر إلى الماضي وإلا كيف رأى الأنبياء ما لم يوجد (أي بالتنبؤ واخبارهم عما سيأتي)، وبنفس الطريقة فان الناس الذين يصفون الماضي، أو يتحدثون عنه لا يمكنهم أن يضعوه بشكل صحيح إذا لم يكونوا رأوه بعقولهم، وإذا لم يوجد الماضي فيستحيل عليهم رؤيته على الاطلاق. **إذ لا بد أن الماضي والمستقبل لهما وجود**[٥٠٩]. **ولكن معنى انهما موجودان هو انهما في الحاضر موجودان فقط، لأن الماضي لم يعد، والمستقبل لم يوجد بعد. ومعنى انهما موجودان في الحاضر، انهما حاضران**

---

(٥٠٧) op.cit. ch. 15. p. 265.266

(٥٠٨) op.cit. ch. 16 p. 266

(٥٠٩) ch. 17. p. 267

في ذهني، حوادث طفولتي موجودة على شكل انطباعات في ذهني، ومعنى أن أتذكر طفولتي التي لم تعد موجودة بالفعل، هو انني أتذكر تلك الأيام، وأصفها. **انني في الحاضر أتصورها لنفسي، لأن صورها ما زالت موجودة في ذاكرتي**، والشيء نفسه يقال عن المستقبل، كما لو فكرنا فيما سنفعله، فالعمل نفسه لم يحدث، لأنه ما زال مستقبلاً، ولكننا نستحضر صوراً لما سيحدث من تصورات ومشاهدات حاضرة لدينا، من معرفتنا بمستقبل ما سيحدث على ضوء الحاضر، وحالما نحقق تصوراتنا بالفعل، يصير المستقبل حاضراً. نحن لا نرى المستقبل، بل نرى الحاضر. نرى أسباب الأشياء المستقبلة أو علاماتها الموجودة بالفعل، وبواسطتها يستطيع الذهن أن يكوّن تصوراً عن أشياء لم توجد بعد[٥١٠]. ان الله يوحي المستقبل للأنبياء، ولنا بواسطة علامات الأشياء[٥١١]. يتضح مما مر أنه لا المستقبل ولا الماضي موجودان. ولذلك فليس من الصواب القول بثلاثة أجزاء للزمان، بل جزء واحد هو الحاضر. **والصحيح ان يقال هناك ثلاثة أقسام: حاضر لأشياء مضت، وحاضر لأشياء حاضرة، وحاضر لأشياء ستأتي، ومثل هذه الأقسام المختلفة توجد في الذهن وليس لها أي وجود آخر، فالحاضر للأشياء الماضية هو الذاكرة** (memory)، **والحاضر للأشياء الحاضرة هو الادراك المباشر** (direct perception) **والحاضر للأشياء المستقبلة هو التوقع** (expectation)، وبهذا المعنى يمكن الاقرار بوجود الزمان[٥١٢].

وفي الفصول اللاحقة يركز على ما هو الزمان، أو كيف نقيسه، رافضاً بعض المذاهب فيه، منتهياً إلى اننا انما نقيس ذهننا، مع انكار لموضوعية الزمان. يقول: قلنا ان الزمان يقاس فقط عندما يمر، ولكن كيف نعرف ذلك، نعرفه، لأننا نقيس الزمان، ونحن لا نقيس ما مضى لأنه غير موجود، فنحن نقيس الحاضر فقط وهو في حالة الجريان، ولكن ونحن نقيسه علينا أن نعرف من أين يأتي الزمان، وبواسطة أي شيء يمر، وإلى أي شيء يذهب؟ يأتي من المستقبل ويمر بالحاضر إلى الماضي، **أي انه يأتي مما لم يوجد بعد بواسطة ما ليس له بقاء أو طول، وإلى ما لم يعد له وجود**. ولكن معنى اننا نقيس الزمان هو اننا نقيسه بالنسبة لمدة قياس، بالنسبة لمدة معطاة، مثل أن نقول: انه مثل طول كذا أو أطول من كذا. ولكن لأي شيء نحن نرجع الزمان، ليس للمستقبل، ولا للماضي لأن لا قياس لما لا يوجد، وليس للحاضر لأنه لا يمكن قياس ما ليس له بقاء وامتداد[٥١٣].. ثم يوضح ان كلمات مثل «زمان

---

(٥١٠) ch. 18. p. 268

(٥١١) ch. 19. p. 268

(٥١٢) ch. 20 p. 269

(٥١٣) ch. 21. p. 269-270

وأزمنة» معروفة ومستعملة، ويفهم كل انسان عادي معناها، وهي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى إيضاح، ومع ذلك فان معناها الحقيقي محيّر[٥١٤]. وينفي أوغسطين ان يكون الزمان هو حركة الشمس أو القمر، ولا هو حركة أي نجم أو كوكب، **وعلى العكس فاننا نقيس حركة الأجسام بواسطة الزمان**، كأن نقول: ان حركة ما تستغرق ضعف الزمان الذي تستغرقه أخرى. وهكذا نقول يوم، معتبرين انه مدة بداية حركة الشمس من الطلوع إلى الغياب، ولو أكملت الشمس هذا في (١٢) ساعة لكان وقت (١٢) ساعة يوماً. **فهل اليوم هو حركة الشمس نفسها، أم هو الوقت المطلوب لإكمال دورتها، أم هو كلاهما**؟ ويجيب بأنه ليس حركة الشمس نفسها، لأن اليوم يبقى يوماً حتى لو قطعت الشمس مدارها في ساعة، وان كان اليوم من جهة ثانية هو مقدار الزمن الذي تستغرقه الشمس فعلاً لإكمال دورتها، فلن يكون هناك يوم إذا قصرت المدة بين الطلوع والغروب إلى ساعة واحدة، ففي هذه الحالة يجب أن تدور الشمس (٢٤) دورة ليوجد يوم واحد. وفي الحالة الثالثة فلن يكون هناك يوم سواء حققت الشمس مدارها في مدة ساعة أو سواء سكنت بمقدار من الزمن هو ما كانت الشمس تحتاجه لتكمل دورتها. والخلاصة ان الزمان لا يوجد بواسطة حركة الأجرام السماوية، لأنه حتى لو وقفت الشمس استجابة لدعاء متوسل ليربح معركة، فان الشمس حقاً ستقف، ولكن الزمان سيبقى[٥١٥] ماراً. فالزمان هو مقدار لشيء ما. **وكما ان الزمان هو ليس حركة الشمس أو أي كوكب، فهو ليس حركة الأجسام أيضاً، فانه واضح أن حركة الجسم هي ليست نفس معنى ما به نقيس هذه الحركة**. ان نفس الجسم يمكن أن يتحرك في سرعات مختلفة، وأحياناً يسكن، ومع ذلك نحن نقيس أو نقدر ليس فقط حركته بل سكونه أيضاً. ونحن نقول: انه أمضى – أي الجسم في السكون مثل المدة التي أمضاها في الحركة. فالزمان ليس الحركة[٥١٦].

ويقول أوغسطين انه للآن لا يعرف ما هو الزمان وانه تكلم عن الزمان زمناً طويلاً ولا معنى لذلك إذا لم يكن الزمان يمر. وإذا عدنا إلى مسألة قياس الزمن – يقول أوغسطين – ننتهي إلى أن الزمان مقدار (extention) أو امتداد، ولكن لأي شيء؟ لا أعرف! فهل هو مقدار للذهن نفسه، أي شيء أنا أقيس عندما أقول ان هذه المدة أطول من تلك؟ أعرف انني أقيس الحاضر الذي يمرّ، لا الذي مرّ. **انا نقيس أو نقدر ذهننا نفسه. ان الأشياء تترك آثارها في ذهننا**، «**ويجب ألا أسمح لعقلي أن يصر على أن الزمان هو شيء موضوعي**

---

(٥١٤) ch. 22. p. 270

(٥١٥) ch. 23. p. 272.

(٥١٦) ch. 24. p. 273

(objective)[٥١٧] **ان الذهن هو الذي يرتب العلاقات بين أقسام الزمان الثلاثة، ويوجد ثلاث وظائف: التوقع. والانتباه، والذاكرة.** فالمستقبل الذي يُتوقع يمر خلال الحاضر الذي هو موضع انتباه إلى الماضي الذي يُتَذكَّر. صحيح ان المستقبل والماضي لا وجود لهما، ولكن في الذهن كليهما موجود، التوقع للمستقبل، والتذكر للماضي. كذلك فانه لا أحد ينكر أن الحاضر ليس له مدة وامتداد، لأنه لا وجود له إلا في لحظة المرور، ومع ذلك فان انتباه الذهن يبقى، وبواسطته يمر ما هو موجود إلى الحالة التي يصبح فيها غير موجود، ولهذا فانه ليس المستقبل هو الطويل، بل المستقبل الطويل هو توقع طويل للمستقبل. والزمان الماضي هو ليس طويلاً، لأنه لا يوجد، بل الماضي الطويل هو تذكر طويل للماضي. عندما أركز - يقول أوغسطين - على قراءة مقطوعة، فان الانتباه الذهني دائماً حاضر، مع أن المقاطع بعضها مضى وبعضها سيأتي، وخلال هذا الانتباه يمر ما كان مستقبلاً في عملية أن يصير ماضياً، وكلما استمرت العملية، فان مجال الذاكرة يتسع بالنسبة للتوقع الذي ينقص إلى أن ينتهي كل توقعي، أي عندما انتهي من القراءة أو الاستظهار حتى يمر كله في حقل الذاكرة. وهذا صادق على كل حياة الفرد والتأريخ[٥١٨].

***

الزمان عند المتكلمين:

فيما تقدم في الكلام عن المعنى اللغوي وعند ذكر المذاهب بحسب الشيرازي والأيجي والأزرقي، والأشعري وغيرهم ذكر لمذهب المتكلمين في الزمان. وكذلك بحسب المعاجم، والمفسرين، والزمان بحسب كل هذه المصادر، هو إما الفرق بين الأعمال ومدى ما بين عمل إلى عمل[٥١٩]. أو هو توقيت شيء بشيء[٥٢٠] وبالعكس. أو هو حركة الفلك[٥٢١]. أو دوران الفلك[٥٢٢]. أو هو ساعات أو مرور الليل والنهار[٥٢٣]. أو مقدار حركة الفلك[٥٢٤]. أو انه

---

(٥١٧) ch. 25-27. p. 273-277

(٥١٨) ch. 28. p. 277-278.

(٥١٩) هذا هو قول أبي الهذيل بحسب نقل الأشعري. انظر المعنى اللغوي.

(٥٢٠) ينسب الأزرقي ذلك للمتكلمين. راجع المعنى اللغوي. والمذاهب.

(٥٢١) وهو قول الجبائي بحسب الأشعري وهو قول المسلمين بحسب البلخي وينسب أصله إلى فلوطرخس. انظر المعنى اللغوي.

(٥٢٢) قول الأزرقي، وابن البارح. المعنى اللغوي. وقد جمعت أشعار أبي العلاء في الزمان وكنت أود إيرادها فضاق البحث بها وسنورده مع رأي التوحيدي خارج هذا البحث.

(٥٢٣) هو رأي الطبري والزركشي. المعنى اللغوي.

(٥٢٤) الكندي، وسيأتي مذهبه بعد قليل.

جزء من المدة ، بينما المدة هي حركة الفلك[٥٢٥] ، وعند اللغويين عموماً هو دلالة على وقت طويل أو قصير، فيطلق على كل الدهر أو على الفصل[٥٢٦] في السنة. أو هو عرض لا يعرف ما هو[٥٢٧] .

لقد سبق أن ذكرنا معنى الزمان عند العلاّف ، والجبائي ، وهو عند الباقلاني جزء من العالم ويبدأ معه[٥٢٨] ، وعند الفيومي وهو متكلم يهودي معاصر لمسكويه ان الزمان ليس شيئاً خارجاً عن الفلك فيه الدنيا كلها ، بل حقيقته ان بقاء هذه الموجودات حالاً بعد أخرى من الفلك وما دونه ، فإذا لم تكن هذه الموجودات فساقط أن يقال زمان على وجه. وعلى هذا الأساس تحل مشكلة ماذا كان الله يفعل قبل وجود العالم وزمان العالم المخلوق ،[٥٢٩] ، ومثله عند الماتريدي[٥٣٠] .

ويرى المفيد ان الوقت هو ما جعله الموقت وقتاً للشيء ، وليس بحادث مخصوص ، والزمان إسم يقع على حركة الفلك فلذلك لم يكن الفلك محتاجاً في وجوده إلى وقت ولا زمان ، وعلى هذا القول ساير الموحدين[٥٣١] . والزمان عند ابن حزم هو مدة بقاء الجرم ، ولما كان محدوداً فالعالم كذلك ، أي هما متساوقان وجوداً وعدماً ، وسبب ان الزمان محدود هو أن الآن نهاية الزمان ، ومجموع الأجزاء المتجزئة المحدودة محدود ، كل آن نهاية لماض ، وما بعده ابتداء للمستقبل ، وهكذا أبداً يفنى زمان ويبتدئ آخر ، وكل الشيء وكل الزمان فهو محدود ، لأن أجزاءه محدودة. ويقدم ابن حزم أدلة أخرى ونحن قلنا ان إيراد الأدلة ليس مما[٥٣٢] يتناوله هذا البحث. والله ليس في زمان عند ابن حزم فلا يقال ان ما مضى من وجوده إلى الآن متناهٍ بنفس الدليل الذي أوردنا – والقول لابن حزم –[٥٣٣] على ان للزمان بداية .

والذي يستخلص من كلام ابن حزم عن الزمان وبدايته مع العالم ، وان لا وجود قبل

---

(٥٢٥) البيضاوي ، المعنى اللغوي.

(٥٢٦) عن لسان العرب ، المعنى اللغوي.

(٥٢٧) عن الأشعري ، المعنى اللغوي.

(٥٢٨) الباقلاني : التمهيد. نشر مكارثي. بيروت ، ١٩٥٧ ، ص ٢٦٥ .

(٥٢٩) الفيومي : الأمانات والاعتقادات. ليدن ١٨٥١ ، ص ٧١ – ٧٢ .

(٥٣٠) الماتريدي : كتاب التوحيد. مخطوط كمبردج رقم Add. 651 ص ٩٣ ورقة ٤٧ .

(٥٣١) المفيد : أوائل المقالات. تعليق الزنجاني. تبريز ، ١٣٧١ ص ٨٢ .

(٥٣٢) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ج ١ ص ١٤ – ١٥ .

(٥٣٣) كذلك ج ١ ص ١٦ – ١٨ .

ذلك ، وان القبل والبعد وهمية هو ان مذهبه قريب جداً من مذهب الكندي ، فابن حزم مثل الكندي يعامل الزمان كأنه محدود متجزئ فتكون النتيجة انه متناه من جهة الماضي ، وان كان إمكان بقائه في المستقبل جائز ، بل هو واجب باخبار القرآن عن خلود الجنة والنار ، وبالدليل ، وعليه فليس كل ما له أول يجب أن يكون له آخر[٥٣٤] . والزمان عنده ليس هو عدد ، بل هو مقياس الوجود « هو مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً أو مدة وجود العرض في الجسم ، ويعمه أن نقول : هو مدة وجود الفلك[٥٣٥] وما فيه من الحوامل والمحمولات » والعالم والزمان متساوقان ، فإذا كان هناك مادة غير متناهية أو موجود غير متناه ، فكذلك زمانه ، وإذا كانت (أو كان) محدودة فكذلك الزمان ، والزمان كم متصل وليس منفصلاً ، بمعنى ان الآن[٥٣٦] هو ليس نهاية للزمان ، ولا جزءاً حقيقياًمنه . ويعتمد كما اعتمد الكندي على مقدمات رياضية ،وعلى دليل التطابق لينتهي إلى ان الزمان متناه إلى الآن الحاضر، وما يأتي في المستقبل فهو متتابع معدود ، ولما كان العالم غير مفارق للزمان ، والزمان له أول ، فكذلك العالم ، لأن الزمان هو عدد الحركة والحركة[٥٣٧] في متحرك.

وهذا يجرنا للكلام عن الكندي والكندي يتناول الزمان ، وحدوثه ، وتساوق الزمان والحركة والمتحرك ، وكذلك ان الله ليس في زمان ، وعلاقة الزمان بالآن ، والمذاهب الأخرى في الزمان بما في ذلك مذهبه. وكذلك ، اثبات بداية للزمان على أساس ان جرم العالم متناه بالمكان ، وكذلك اثبات تناهي الحركة والعالم ، على أساس اثبات بداية للزمان ، أقول نجد هذا كله في رسائله[٥٣٨] . ونجد موقفه المحدد من معنى الزمان في رسالته «كتاب الجواهر الخمسة» فيقول : ان الزمان هو ليس الحركة ، وانه قد كذب الذين قالوا ان الزمان هو الحركة ذاتها ، لأن الزمان مشترك بينما الحركة تتعلق بأحوال الشيء المتحرك. والزمان هو عدد عاد للحركة ، أو هو « ليس سوى العدد » ، و« لكن الزمان ليس من العدد المنفصل ، بل من العدد المتصل « وهو » الآن المتوهم الذي يواصل ما بين الماضي منه[٥٣٩] وبين المستقبل ». والزمان متناه ، ومتصل بالجسم والحركة وهو مدة وجود الشيء ، وانه غير قار الذات . وقد لخص أبو ريدة

---

(٥٣٤) كذلك ابن حزم ج ١ ص ١٤ – ١٨ ، ج ٤ ، ص ٨٣ – ٨٥ ، ج ١ . ص ١٩ – ٢٠ .

(٥٣٥) كذلك ج ١ ص ٢٥ .

(٥٣٦) كذلك ج ١ ص ١٣ – ١٨ .

(٥٣٧) كذلك ص ١٣ – ١٨ .

(٥٣٨) رسائل الكندي الفلسفية. نشر محمد عبد الهادي أبو ريدة ج ١ ص ١١٣ ، ١١٧ ، ١١٩ – ١٢٢ ، ١٥٢ ، ١٦١ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٤ – ٢٠٥ . طبعة القاهرة ١٩٥٠ ، وج ٢ ص ٣٢ – ٣٤ ، القاهرة ١٩٥٣ .

(٥٣٩) رسائل. ج ٢. رسالة أولى. ص ٣٢ – ٣٤.

مذهب الكندي في الزمان تلخيصاً جيداً، ونورد فيما يلي ملخصه لأننا نخالفه في بعض استنتاجاته : « يعتبر – الكندي – ان الزمان « **مدة تعدها الحركة، غير ثابتة الأجزاء** » وان الوقت كما هو عند المتكلمين أيضاً « نهاية الزمان المفروض للعمل »... انه عدد عاد للحركة « ويرى ان فكرة الزمان هي التي تساعد على إدراك السرعة والبطء في الحركة، أما « **الآن** » **فهو ما يصل الزمان الماضي بالزمان الآتي، وهو لما كان لا بقاء له فهو ليس زماناً، ولكن إذا اعتبر الانسان بعقله الانتقال من آن إلى آن أدرك معنى الزمان**، وهو الاتصال أو الاستمرار فقط، وهو مرتبط بمعنى القبل والبعد. ويمكن أن يعد، رغم انه متصل، لأنه كم متصل، **ولما كان الآن « متوهماً » غير قار الذات. فان الزمان لا وجود في ذاته**.. والزمان لا يوجد مستقلا عن العالم وحركته، وانه حادث له بداية... **فلا جسم يوجد إلا ووجوده حركة كون. وهو لا يتحرك بعد ذلك** إلا في زمان، ولا يستمر وجوده أيضاً إلا في زمان هو مدة وجوده... ولكن لما كان من الموجودات، ما هو ساكن، فان مدة وجوده تقاس إما بحسب حركة من نوع ما... أو بحسب مقدار حركة متحرك غيره... ونستطيع أن نميز عنده بين زمان هو مدة الوجود وزمان متصل بالحركة والتغير، وهو خاص بالمتغيرات. **ولكن هذه المدة على كل حال ليست ذاتا ولا جوهراً قائماً بذاته، بل هي اعتبارية ترجع إلى استمرار وجود ما هو موجود**... وإذا كان الزمان حادثاً، وكان هو زمان هذا العالم، فإن الخلق، أعني وجود العالم، لم يكن في الزمان، **ولما كان الله علة العالم، فهو متقدم عليه بالذات لا بالزمان، لأنه لم يكن قبل العالم** زمان، لأن الزمان للجرم المتحرك المتبدل، ويصرح الكندي بأن الله ليس في الزمان(٥٤٠) ... »

وحقا ما يذكره الكاتب عن الزمان عند الكندي صحيح، إلا ان استنتاجه أن الكندي يعتبر الزمان لا وجود له في ذاته، وقوله تتمة لهذا : انه مدة ليست جوهراً ولا ذاتاً قائماً بذاته، بل هي مدة اعتبارية ترجع إلى استمرار وجود ما هو موجود، أقول هذه الأحكام مطلقة وأيضاً غامضة، فليس هناك ربط بين توهمنا للآن وبين أن يكون الزمان نفسه متوهماً أو اعتبارياً، طالما ان الآن ليس جزءاً من الزمان، كما ان كون الزمان ليس ذاتاً أو جوهراً، لا يعني انه شيء اعتباري غير وجودي، فان هناك قسماً ثالثاً لوجود الزمان غير انه يكون ذاتاً أو جوهراً هو أن يكون عرضاً أو مظهراً للحركة وللمتحرك، أي مثل أرسطو تماماً وهذا ما نرى الكندي يذهب إليه، مستدلين بتساوق الزمان والحركة والجرم عنده، وباستدلاله على محدودية أي منهما على أساس الآخر، ولو كان الزمان اعتباراً ذهنياً فقط لما أمكن ذلك.

هذه نقطة، ونقطة أخرى، أرى ان تعريف الكندي للزمان بأنه مدة وجود الموجود،

---

(٥٤٠) المعارف الاسلامية. مادة زمان. تعليق أبي ريدة. ج ١ ص ٣٨٩ فما بعد.

لا تنطبق إلا على الموجود المتحرك بدلالة انه يعتبر الله ليس في زمان، مع ان الله وجود. وإلا لو كان يعتبر وجود الله ذا زمان، لانطبقت عليه أدلته لاثبات بداية للزمان، بأن نقول: هل ما مضى من وجود الله له بداية أم لا، كما أشار ابن حزم، وهذا ينطبق أيضاً على تعريف الفيومي وابن حزم للزمان بأنه مدة وجود الموجود، لأنهما أيضاً يرون ان الله ليس في زمان، والدليل على ما نقول ان الذي اعتبر الزمان مدة كل وجود، دون استثناء الله، أضاف لله زماناً، كما رأينا عند أبي البركات البغدادي حول هذه المسألة أي علاقة الله بالزمان. وملاحظة أخيرة ان إيرادي للكندي ضمن المتكلمين لا يقصد به انه مثلهم من كل وجه، إنما نحن نجد عنده تطابقاً معهم أو لنقل – محددين – مع بعضهم. ويذهب زاده إلى ان الزمان شيء متوهم ليس له وجود والحكماء لم يستطيعوا الاستدلال على وجوده، بل أدلتهم[٥٤١] تمويه. وهو يلوم الغزالي على قول الأخير في الرد على القائلين بقدم الزمان وان القول ببداية الزمان معناه انه كان زمان بين الله وأول وجود العالم، أقول يلوم الغزالي على قوله: ان الزمان مخلوق ومعنى سبق الباري للعالم ان الله كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم دون الاشارة إلى شيء ثالث زمان أو سواه، أقول يعترض زاده على الغزالي ان الاشارة إلى كان «تقتضي وجود زمان مضى حتى انتهى إلى وجود أول العالم، فالأولى أن يكتفي بالقول ان الزمان وهمي، لا وجود له في الخارج[٥٤٢]، والنقاش عميق ومتشعب، وسوف نأتي عليه في غير هذا البحث. والزمان عند الغزالي، هو كما عند ابن حزم «مقدار الحركة مرسوم من جهة التقدم والتأخر». أما الدهر فهو «المعنى المعقول من اضافة الثبات الى النفس في الزمان كله»[٥٤٣]. ويقول في «المعارف العقلية» ان الله فوق الزمان، بل هو فوق الدهر الذي هو عنصر الزمان لا يقبل التغير ولا الحدثان [٥٤٤] والزمان هنا هو عدد حركات الفلك بعد الحصر والدهر حركات الفلك قبل العدد والحساب، ولهذا قيل ان الدهر أصل الزمان، لأن الزمان ممتد مع السفليات، والدهر ممتد مع العلويات[٥٤٥]. وكلامه في المعارف يدل على قدم الأفلاك بالزمان. ولكنه في سائر كتبه الكلامية «كالتهافت»[٥٤٦] يتابع المتكلمين في حدوث الزمان والعالم بالذات وبالزمان معاً.

ونعود الآن إلى ما أوردناه خلال ذكر المذاهب عن موقف المتكلمين، فنجد أن الشيرازي

---

(٥٤١) مصطفى بن خليل زادة: تهافت الفلاسفة. القاهرة ١٣٠٢ ص ١٥ فما بعد.
(٥٤٢) كذلك ص ١٧ – ٢١.
(٥٤٣) الغزالي: معيار العلم. القاهرة ١٩٢٧، ص ١٩٥.
(٥٤٤) الغزالي: المعارف العقلية. دمشق، ١٩٦٣، ص ٦٤.
(٥٤٥) كذلك ص ١٠٥.
(٥٤٦) «حوار...» القسم الثاني، والثالث كله.

نقلاً عن ابن سينا يقول: «ومنهم من جعل – للزمان – وجوداً لا على انه أمر واحد في نفسه، بل على انه نسبة ما على جهة ما لأمور أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت، تلك أوقات لهذه، فتخيل ان الزمان مجموع أوقات، والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر أي عرض كان، فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس أو حضور انسان» ثم يقول في موضع آخر: ان هذا هو مذهب[٥٤٧] الأشاعرة من المتكلمين.

فالزمان هنا له وجود عند المتكلمين وليس وهمياً. ولكن بحسب نقل الايجي لمذهب المتكلمين نجد العكس، فهو يقول: «انهم أعني المتكلمين كما أنكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار (أنكروا) أيضاً (الزمان) الذي هو الكم المتصل[٥٤٨] غير القار (لوجهين...)».

ثم يذكر مذهب الأشاعرة ان الزمان «متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا..الخ» كما أوردناه في ذكر المذاهب بحسب الايجي المذهب الخامس. والمهم هنا ما يقوله السيد الجرجاني في شرحه للايجي في هذا الموضوع، فان الجرجاني يؤكد ان الزمان حسب تعريفهم هذا لا يمكن أن يكون موهوماً كما هو مذهبهم، بل أمراً موجوداً «لأنه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم. وأيضاً إذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً، فإذا بقي مدة وهو واحد بعينه، وجب أن يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه وهو باطل قطعاً، وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معنيين فهما في أمر ما معاً فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما، ويمكن أن يجعل كلاً منهما دالاً عليه، بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الأمور الواقعة فيه، فليست المعية نفس ما تقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة إلى ما تقع فيه. وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل. فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الأوقات أوقاتاً، ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم. وإذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع[٥٤٩] التعكيس في التوقيت». ويبين سيالكوتي في تعليقه على الايجي والجرجاني: ان مقصود الأشاعرة من قولهم انه أمر موهوم ليس على ظاهر الكلام، بل بمعنى انه «أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها عن بعض وتأخره عنه، ولا سبيل إلى

---

(٥٤٧) الشيرازي، الأسفار، السابق. ص ١٤٤ – ١٤٥.

(٥٤٨) المواقف، السابق، ص ٤٦١.

(٥٤٩) شرح الجرجاني على المواقف، السابق، ص ٤٧٨.

فهمه وتعينه إلا باعتبار الحوادث التي يجعلها القوم[550] اعلاماً له » ثم يعترض على قول الجرجاني ، ان الزمان وهمي عند الأشاعرة – وهو في الواقع اعتراض على الايجي نفسه حيث نقل أول كلامه في الزمان ان المتكلمين ينكرون وجود الزمان – ويقول : ان ابن سينا نقل مذهب المتكلمين باعتباره أحد المذاهب المقرة بوجود الزمان ، في مقابل من يراه موهوماً . وقد سبق أن نقلنا قول ابن سينا في المذاهب عن الشيرازي .

وينتقد الأزرقي موقف المتكلمين من الزمان الذي هو عندهم بحسب نقله عنهم : تقدير الحوادث بعضها لبعض ، بقوله : « ان هذا القائل جاء إلى فعلين وقعا معاً في وقت واحد ، فعرف الوقت مرة بالاضافة إلى هذا وجعل الآخر موقتاً به ، ومرة بالعكس ، ولم يتعرض للزمان وكشف حده وضبطه ، وهذا كما يقال : « حججت عام حج زيد ، وحج زيد عام حججت . ومن الظاهر ان العام غير الحجين » ، وانهما انما وقعا فيه[551] . ويقول صاحب كتاب المقترح « في اصطلاح المتكلمين هو مقارنة متجدد لمتجدد » ولا متجدد ولا مقارنة بدون العالم وبدون الأخير لا حقيقة للزمان[552] . وينقلنا ابن ميمون في « دلالة الحائرين » إلى طبيعة الزمان عند المتكلمين فيقول ان للمتكلمين (١٢) مقدمة (proposition) المقدمة رقم ثلاثة منها هي : ان الزمان مؤلف من أجزاء زمانية لا تنقسم (Time is composed of time — Atoms) وعندما يشرح هذه المقدمة يقول ابن ميمون : انهم اعتبروا – مثل أرسطو – الزمان والحركة والمسافة أو المكان متساوقة ، ولما قالوا بالجزء الذي يتجزأ في المادة ، قالوا مثله عن الزمان والمكان[553] وينتقدهم قائلاً انهم « لم يفهموا طبيعة الزمان وهذا أمر طبيعي فإذا كان بعض عظماء الفلاسفة لم يستطع التوصل إلى حقيقة الزمان مثلاً جالينوس أعلن ان الزمان شيء إلهي (divine) وغير ممكن معرفته ، فماذا يتوقع من هؤلاء الذين لا يعترفون بطبيعة الأشياء »[554] والحقيقة انه ليس جميع المتكلمين يقولون بالمذهب الذري ، وبالجوهر الذي لا ينقسم فالكندي والنظام وآخرون ، مثل ابن حزم يرفضون[555] ذلك . والنتائج التي تترتب

(٥٥٠) كذلك ص ٤٧٨ .

(٥٥١) الأزرقي ، الأزمنة والأمكنة . ص ١٤٤ .

(٥٥٢) تقي الدين الشافعي : « المقترح على « الارشاد » . مخطوط بكمبردج برقم .Add. 3262 ص ٦٠ .

(٥٥٣) لهم أدلة على تألف الزمان من جواهر لا تنقسم ، موجودة في المطولات ، مثل الأيجي والرازى . وسواهما .

(٥٥٤)
Maimonides. M: The Guide for the Perplexed. TR from the original arabic text. by M. Friedleander. London. 1904 part 1. ch. LXX III p. 120

(٥٥٥) كتابنا :
The Problem of Creation.... Part two ch. 3. p. 283 ff

على الأخذ بالمذهب الذري بكل مقدماته التي يذكرها ابن ميمون، هي نظرته الخلق المتجدد (continuous Re-creation)، التي تنتهي إلى أن لا شيء يبقى زمانين (لاحظ تصورهم للزمان انه غير متصل، بل هو مجموعة آنات أو ذرات غير منقسمة ولا امتداد لها، ونحن بالوهم نصل بينها) وبالتالي فان العالم يعدم في كل لحظة ثم يوجد في لحظة تالية وهكذا، وبالتالي يبطلون السببية الطبيعية والقوانين، وقد انتقدهم ابن رشد وتوما الأكويني، وموسى ابن ميمون على ذلك[٥٥٦]. ومن جهة أخرى فان الأخذ بالذرية وحده لا يؤدي إلى مثل هذه النتائج عند بعض المتكلمين وهم أصحاب مدرسة ثانية اسميتها بمدرسة «الخلق المستمر» (continuous creation) التي يأخذ بها العلاّف وآخرون، فهؤلاء يرون بقاء الأشياء في أجزاء زمنية متعاقبة، ولا يبطلون السببية الطبيعية ويقولون ان العالم يستمر في الوجود طالما يريد الله ابقاءه[٥٥٧].

وعلى الضد من هؤلاء جميعاً، رفض بعض المتكلمين مقولة الجوهر الفرد، واعتبروا الجسم والزمان والحركة متصلة، وتقسم بالوهم فقط، مثل النظام والكندي وابن حزم، وتصور هؤلاء الزمان تصوراً أرسطياً فيما عدا قولهم ببداية. العالم والزمان بعد الله الأزلي والذي كان وحده ثم خلق[٥٥٨]. واتجه بعض متأخري المتكلمين إلى القول بأن الله دائما فاعل والمخلوقات أو العوالم دائماً معه، وكذلك يوجد أزمنة متوازية مع وجود الله هي امتداد أزمنة هذه المخلوقات، ولكن هذه العوالم، كلٌ منها له بداية ونهاية، ولكن سلسلة الأزمنة[٥٥٩] التي للعوالم، غير متناهية ولا مبتدية. وقد اتجه هؤلاء هذا الاتجاه تفادياً لمشاكل اثارها الفلاسفة والنقاد أمام القائلين بأن الله كان وحده، ثم خلق هذا العالم، الذي له بداية زمنية، ولم يكن الله فاعلاً قبله، وعلى وجه الخصوص مشكلة العلة التامة، والترجيح بلا مرجح.

***

---

(٥٥٦) درسنا هذه المدرسه ومدرستين أخريين لأول مرة. في كتابنا المنوه عنه في الحاشية السابقة.

(٥٥٧) كذلك الفصل الثالث.

(٥٥٨) كذلك الفصل الثالث.

(٥٥٩) ابن تيمية. فقد وردت الاشارة إلى مصدره في الرسائل والتفسير سواء.



الفصـــل العاشر :
المشاكل المتعلقة بالزمان

(أ) مشاكل متعلقة بالزمان نفسه يمكن ادراجها بما يلي :

١ – هل الزمان موجود أم لا ؟ وقد ذكرنا المذاهب في هذا ، ولم نذكر حجج كل فريق ، وسنفصل القول فيها في بحث آخر.

٢ – كيف يوجد الزمان ؟ هل هو كم أم لا ؟ هل هو جوهر أم عرض ، هل هو متصل أم منفصل عبارة عن « آن » أو جواهر فردة لا تنقسم ؟ وقد ذكرنا الأجوبة عن هذه كلها ، ولم نورد الحجج لنفس السبب أعلاه.

٣ – مشكلة بداية الزمان أو قدمه. وقد ورد فيما سبق أنواع من الاجابات ، فاما الأدلة للقائلين بقدمه أو حدوثه فاجلت كذلك إلى بحث آخر.

٤ – معنى « الآن » وصلته بالزمان. وقد مرت مذاهب فيه بشكل مفصل ، سنزيده حججاً للفرقاء فيما بعد.

(ب) مشاكل متعلقة بصلة الأزلية بالزمان ، أو صلة اللازماني -كالله- بالزماني ، ونحصرها بـ :

١ – هل فعل الله أزلي أم هو لاحق لوجوده ؟ وفي حالة انه لاحق وله بداية ، هي نفسها بداية زمان العالم المحدث لماذا لم يفعل منذ الأزل ، فان فعل بعد عدم فعل ، فهذا مخالف لدليل العلة التامة. فا هو الحلّ إذن ؟

٢ – ومع القول بالحدوث الزماني للعالم ، فهل يعني هذا وجود زمان بين الله والعالم المبتدئ ؟

---

(٥٦٠) حوار... القسم الأول. الفصل الثاني كله. وخصوصاً ص ١٠٢ فما بعد ، والقسم الثاني كله كجواب على هذه الحجة ، وحجة الترجيح.

٣ – إذا تأخر فعل الله في إيجاد العالم فلماذا رجح الله زمناً بعينه وليس ما قبله أو بعده ؟ أي استحالة الترجيح بلا مرجّح ، وما هي الحلول للخلاص من هذا الاشتراط عند المتكلمين[٥٦٠] .

ولا بد أن القارئ الذي انهكته قراءة ما كتبناه حتى الآن أصبح على بينة أيضاً من أمر هذه المشاكل الثلاث الأخيرة. أما مزيد تفصيل لهذه المشاكل فلا يليق به بضع صفحات نكرسها له في هذا البحث ، ولذلك فانني أحيل القارئ مؤقتاً إلى كتابنا حوار[٥٦١] ... حيث فصلنا بشكل دقيق الأقوال في هذه المشاكل حسب المتكلمين والفلاسفة قبل الغزالي وبعده ، مع إرجاع الأجوبة المختلفة إلى أصولها – ان وجدت – عند فلاسفة اليونان ولاهوتيي المسيحية ، قبل الاسلام .

* * *

(٥٦١) حوار... وأشرنا إلى هذا سابقاً ونكرر القسم الثاني كله ص ١٠٧ – ١٢٩ ، والقسم الثالث كله خصوصا الفصل الأول والرابع . أما عن تأريخ دليل العلة التامة ، والترجيح . فانظر كتابنا ، مشكلة الخلق بالانجليزية . القسم الثاني . الفصل الثاني كله .

خاتمـــة

والآن اختم هذا البحث بشيئين: الأول مختصر رأي توما الأكويني وخصوصاً في علاقة الله بالزمان، والثاني تقييم جان فال للنظرة القديمة للزمان عموماً. أما الأول فان توما يرى أنه مع استحالة وجود مخلوق قبل الخلق، فانه ليس مستحيلاً – عكس أوغسطين – عند توما ان يكون العالم المخلوق قديماً مع الخالق (Coeval) وعندما يرفض توما رأي أولئك الذين يقرون ان العالم موجود الآن من دون اعتماد على الله، والذين ينكرون أن يكون قط مصنوعاً من الله، فانه يحاول أن يجعل مقبولاً جهد الامكان الرأي التالي: وهو ان العالم له بداية ليس في الزمان، بل في الخلق (of creation). فهؤلاء الذين يرون هذا الرأي يعنون انه دائماً مصنوع، كما لو ان القَدمَ هي دائماً في التراب منذ الأزل، فكذلك يوجد دائماً أثر (foot print) هو من دون شك مسبب من ذلك الذي مشى عليه، فهكذا العالم كان أبداً، لأن صانعه دائماً موجود. وهذا شبيه قول قدمينا بالحدوث بالذات والقدم بالزمان ولا يتبع من هذا بالضرورة عند الأكويني انه إذا كان الله هو العلة الفعالة للعالم، انه يجب أن يكون قبل العالم بالمدّة (duration)، لأن الخلق الذي أوجد به الله العالم ليس تغيراً متلاحقاً (successive change).

ولكن توما لا يعتقد ان مسألة ما إذا كان العالم والزمان بدآ مع الخلق، أم انهما دائماً موجودان مع الخالق يمكن حلها بالعقل، فان حدوث أو جدة العالم (newness) يمكن أن تعرف عن طريق الوحي فقط. ان الاعتقاد بأن العالم لم يوجد أزلاً هو اعتقاد نتمسك به – يقول توما – عن طريق العقيدة فقط، ولا يمكن أن نبرهن عليه، وفي قوله هذا، فان توما على علم تام بأن أرسطو قدم أدلة على ان الزمان والحركة لا يمكن ان يكون لهما بداية فطالما ان الزمان لا يمكن أن يوجد، ولا يمكن التفكير فيه، منفصلاً عن الحركة، وان الآن هو نوع من النقطة الوسطى التي تجمع في نفسها بداية الزمن المستقبل ونهاية الزمن الماضي، يتبع عن هذا انه دائماً يوجد زمان، وهذا صادق على الحركة أيضاً، لأن الزمان هو صفة أو عرض للحركة (attribute). ويذكر توما قول أرسطو عن مخالفة أفلاطون لمن تقدم بقوله بحدوث وخلق الزمان وان له بداية مع العالم. ويقول توما ان حجج أرسطو لاثبات قدم الزمان والحركة ليست براهين مطلقة، بل نسبية تصلح مثلاً ضد حجج بعض القدماء الذين يصرون على ان للعالم

بدءاً ، بطرق هي في الواقع مستحيلة. أما بالنسبة « للآن » باعتباره يحتاج دائماً إلى شيء هو « قبل » وشيء هو « بعد » فان توما يعترف ان الزمان لا يمكن ان يكون مصنوعاً إلا بالنسبة لبعض الآن ، ومع ذلك فليس لأنه يوجد زمان في الآن الأول ، بل لأن الزمان منه يبدأ. وهذا الموقف التومائي من أدلة القدم والحدوث ، موقف التعادل ، أو تكافؤ الأدلة العقلية سبقه إليه آخرون كما ذكرنا في حينه ، مثل جالينوس ، والرازي المتكلم في بعض كتبه ، وهو موقف موسى ابن ميمون ، المصدر المباشر لتوما الأكويني في هذا الموضوع ، وتوما يذكره مراراً وينقل عنه ، وموسى بن ميمون صريح في انه بدون الوحي فان الأدلة قوية عند الفريقين ، وانه يختار الخلق من عدم ، وخلق الزمان وبدايته بسبب الوحي(٥٦٢). وموقف توما يذكر بنقائض «كانت» الكسمولوجية (cosmological antinomies) حول حجج بداية العالم وحجج ان العالم بدون بداية ، بحيث ان كلا القضيتين تبدوان غير مبرهنتين تماماً(٥٦٣).

ويرى توما انه لا بد من التمييز بين أبدية الله (eternity) وبين الزمان المطلق (absolute time) ، فحتى لو افترضنا ان العالم كان دائماً ، فانه حسب توما لا يكون أبدياً أزلياً بالمعنى الذي نقول به ان الله أزلي أبدي ، لأن الوجود ، الالهي وجود متساوق من دون تتابع ، ويميز توما بين الآن (Now) التي تقع ساكنة كحاضر أزلي أبدي ، والآن التي هي في تغير دائم في مجرى لحظات الزمان العابرة دائماً. وبالنسبة له فان وجود الله الدائم لا يدوم خلال زمان لا نهائي ، بل يوجد غير متغير في الحاضر الذي لا بداية له ولا نهاية. وكما ان الأبدية هي المقياس الصحيح للوجود ، فكذلك الزمان هو المقياس الصحيح للحركة(٥٦٤). ويقول هنري : فكرة توما هي ان العالم دائماً موجود ، وهو مخلوق ، ولا تناقض لأن الوقت يوجد مع العالم ، وذلك لأنه لا وجود لوقت لم يكن فيه العالم موجوداً ، طالما ان الوقت موجود مع وجود العالم(٥٦٥).

---

(٥٦٢) (Maimonides: Guide.... Part 11. ch. XV, Ch. XVI ثم هو يحاول أن يثبت أن العالم مخلوق من عدم ، بعد أن رفض أدلة المتكلمين. وقال انها ضعيفة في الفصول المشار إليها ، وذلك في الفصول اللاحقة له (Ch. VII, XVIII, XIX) وفي الفصل السابق (XV) يبين ان أرسطو لم يبرهن على قدم العالم ص ١٧٦ ، وهو أميل للقول ان القول بالعدم أكثر قبولاً فلسفياً أيضاً. (X.X) ص ١٨٤ ، فما بعد من القسم الثاني.

(٥٦٣) يراجع القارئ مصادرنا السابقة عن كانت ، في مواضع منها.

(٥٦٤) ما نقلناه عن توما هو بحسب تلخيص مادة زمان في الكتب العالمية الكبرى ، الأفكار العالمية المشار إليه مراراً في هذا البحث (Great Ideas) وهو ملخص عن كتاب توما : الخلاصة اللاهوتية ، انظر حواشي البحث السابق. وسنعود إلى تلخيص آرائه ملخصة من «الخلاصة اللاهوتية» خارج هذا البحث في كتاب مستقل.

(٥٦٥) Henry: God.... op.cit. p. 189

والنقطة الثانية التي نريد أن نختم بها البحث هي تقييم جان فال للفكر القديم عن الزمان مقارناً بالحديث : يقول : **ليس للزمان عند الأقدمين أية أهمية** ، إذ بدت الأحكام الأخلاقية والجمالية والرياضية في نظرهم فوق كل زمان ، والزمان عندهم له أهمية سالبة ، وهو في ذاته تدهور وانحطاط ، الحقيقة في الماضي أو الماضي الأزلي(٥٦٦) دون نظر إلى الزمان . ومع أن أرسطو حاول أن يعرف الزمان على نحو أكثر اتساماً بطابع الفيزياء وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية ، فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقيا على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس ، بل أصبح يعرف فيزيائياً وكنظام دوري يبين اتجاه الحركة بين المتقدم(٥٦٧) والمتأخر ، ومع انه مع أوغسطين(٥٦٨) ظهرت مشكلات الزمان ، **إلا انه مع ذلك لم تحتل مشكلة** الزمان مكانة رئيسية في الفلسفة(٥٦٩) إلا فيما بعد ، وهو أمر واضح حتى عند ديكارت واسبينوزا ، **ولكن في العصور الحديثة أو لنقل المعاصرة على وجه التحديد اختفت النظرة المجردة إلى الزمان التي سادت الفكر الانساني منذ عهد أرسطو إلى عهد كانت . وما بقي كشيء في ذاته وهو شيء تمكن معرفته في ذاته ، هو التغير فحسب** ، فالتغير والزمان قد أصبحا يعنيان الواقع بمعناه الحقيقي . نعم هناك زمان مشخص مختلف عن الزمن المجرد الذي يدركه العلم وتدركه البداهة ولكنه ليس ذاته هو الواقع الحقيقي ، الواقع الحقيقي بمعنى أصح هو الأشياء أو الأحداث . **كذلك لم يعد هناك انفصال حاد بين المكان والزمان** ، كما كان الحال في الماضي . واختفاء هذا الانفصال لا يرجع إلى تحول الزمان إلى مكان –كما جاء في نقد برجسون– انما يرجع إلى توثق وحدتيهما في كل(٥٧٠) يقتضيها سوياً . وعلى الرغم من دراسة القدامى حتى أوغسطين لمشكلات الزمان فانها لم تتسم بالوضوح إلا عند الفلاسفة المحدثين ، واعتبر هذا الاهتمام بالزمان من النزعات التي يتميز بها(٥٧١) العصر الحديث .

ونضيف نحن ، ان مشكلة الزمان عند الأقدمين ، اتسمت عموماً – عدا أرسطو إلى حد ما وبعض خلص أتباعه – بالأبعاد اللاهوتية ، وأصبحت جزءاً من الموقف اللاهوتي ، ولم تبحث في حد ذاتها . ومع ذلك فيمكن القول ان موقف من قال بقدم الزمان ومساوقته للمادة والحركة ، هو أقرب إلى روح العلم والنظرة الحديثة من موقف المتكلمين ومن يقول بحدوث الزمان أو بانكاره أو بأنه أمر اعتباري .

---

(٥٦٦) جان فال ، السابق ، ص ٢٤ .
(٥٦٧) كذلك ص ١٥٣ .
(٥٦٨) كذلك ص ١٥٣ .
(٥٦٩) كذلك ص ١٥٤ .
(٥٧٠) كذلك ص ١٥٨ .
(٥٧١) كذلك ص ١٦٢ فما بعد .



ملحـــق (١)

فكرة الزمان عند أبي العلاء المعري

ورد في رسالة ابن القارح في معرض تعليقه على قول المتنبي :

اذم إلى هــذا الـزمـان اهـيـلـه　　　فـاعـلـمـهـم فـدم واحزمـهـم وغـد

لا ولا يجب أن يشكو عاقلاً ناطقاً إلى غير عاقل ولا ناطق إذ الزمان حركات الفلك ، إلا ان يكون ممن يعتقد أن الأفلاك تعقل وتعلم وتفهم وتدري بمواقع أفعالها بقصود وإرادات . ويحمله هذا الاعتقاد ، على أن يقرب لها القرابين ويدخن الدُخن فيكون مناقضاً لقوله :

فـتـبـاً لـديـن عـبـيـد الـنـجـوم　　　ومـن يـدّعـي انـهـا تـعـقِـلُ»[١]

وعلّق أبو العلاء كما يلي :

«وأما شكيته أهل الزمان إليه ، فإنه سلك في ذلك منهاج المتقدمين وقد كثر المقال في ذم الدهر حتىٰ جاء (في الحديث) : لا تسبّوا الدهر فإن الله هو الدهر . وقد عرف معنىٰ هذا الكلام وان باطنه ليس كظاهره ، إذ كان الأنبياء عليهم السلام – لم يذهب أحد منهم إلى أن الدهر هو الخالق ولا المعبود . وقد جاء في (الكتاب الكريم) : وما يهلكنا إلاّ الدهر . وقول بعض الناس : الزمان حركة الفلك : لفظ لا حقيقة له . وفي كتاب سيبويه[٢] ما يدل على ان الزمان عنده : مضيّ الليل والنهار . وقد تُعلّق عليه في هذه العبارة .

وقد حددته حداً ما أجدره أن يكون قد سبق إليه إلا اني لم أسمعه ، وهو أن يقال : الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات ، وهو في ذلك ضد المكان ، لأن أقل جزء منه لا يمكن أن يشتمل على شيء كما تشتمل عليه الظروف ، فاما الكون فلا بدّ من تشبثه بما قلّ وكثر . والذين قالوا «وما يهلكنا إلاّ الدهر» وغير ذلك من المقال ، مثل البيت المنسوب إلى «الأخطل» وذكره «حبيب بن أوس» لشمعلة التغلبي وهو :

---

(١) أبو العلاء المعرّي : رسالة الغفران . تحقيق بنت الشاطئ . دار المعارف مصر . ١٩٦٣ ص ٢٨ – ٢٩ .
(٢) تشير بنت الشاطئ إلى كتاب سيبويه في النحو ، ص ١٦٢ .

فـــإن أمير المؤمـــنين وفِـــعـــلَـــهُ لكالدهر لا عار بما فعل الدهر

وقول الآخر :

الـــدهـــر لأم بين الـــفـــتـــنـــا وكـــذاك فـــرق بـــيـــنـــنـــا الـــدهـــر

وقول أبي صخر :

عـــجـــبت لسعي الدهر بيني وبينها فلـمـا انقضىٰ ما بيننا سَكَنَ الدهر

لم يُدّعَ ان أحداً منهم كان يقرب للأفلاك القرابين ولا يزعم[1] انها تعقل ، وإنما ذلك شيء يتوارثه الأمم في زمان بعد زمان ...الخ » .

وعند مقارنتي لهذه النصوص مع تحقيق كيلاني لرسالة الغفران ، وجدت كيلاني يعطي معلومات وتعليقات ، أرى إيرادها للفائدة ، وللأمانة العلمية ، قبل إيرادي لأشعار أبي العلاء من لزومياته ، يقول كيلاني : معلقاً على تعريف أبي العلاء السابق :

« وهذا التعريف – هو في اعتقادنا – أدق تعريف فلسفي صحيح عرفناه للزمن ، وقد ذكره أبو العلاء في لزومياته فقال :

وأيسر كون تحته كل عَالمٍ » .

ومضى في فكرته في عجز هذا البيت فبين سرعة الزمان فقال :

ولا تدرك الأكوان جرد صلادم .

ثم قسم الأزمان في البيتين التاليين من هذه القصيدة إلى ماض اندثر فاستحالت عودته ومستقبل آت سيندثر بعد حين فقال :

إذا هي مـــرت لم تـــعـــد ، ووراءهـــا نـــظـــائـــر ، والأوقـــات مـــاض وقـــادم

فما آب منها – بعد ما غاب – غائب ولا يـــعـــدم الـــحين المحـــدد عـــادم

وقد ذكر شطر هذا الرأي في « سقط الزند » فقال :

أمسى الـــذي مـــرّ – على قـــربـــه – يـــعـــجـــز أهـــل الأرض عـــن رده

وذكر العجز منه في بيته الآخر وهو قوله :

أرى الـــوقـــت يُـــفني أنـــفـــساً بـــفـــنـــائـــه ويمحو ، فما يبقى الحديث ولا الرسم

وهذا الرأي لا يناقض قوله في الدليل على قدم الزمان :

أرىٰ زمـــنـــاً تـــقـــادم غير فـــان فـــســبـــحـــان المهـــيـــمـــن ذي الكـــمـــال

وبين ان القادم من الزمان « المستقبل » مجهول لا يعرف إلا بعد مرور الزمن الذي يكشف الغطاء عن أسراره ، فقال :

---

(١) رسالة الغفران – السابقة – طبعة بنت الشاطئ . ص ٤٢٦ .

الساع آتية الحوادث ، ما حوت   لم يبد إلا بعد كشف غطاتها

وقد ذكر هذا المعنى «پوب» الشاعر الانجليزي ، بصيغة أخرى ، وترجمه الأستاذ العقاد وهو :

إنما الغيب كتاب صانه   عن عيون الخلق رب العالمين

ليس يبدو منه للناس سوى   صفحة الحاضر حيناً بعد حين

وكثيراً ما شبّه أبو العلاء الزمان بالطائر . فن ذلك قوله :

وما الوْقت إلا طائر يقطع المدى   فبادره – إذ كلٌ النهىٰ في بداره[1]

وقوله :

يبغي التشبث بالأوقات جائزها   هيهات ! ما الوقت إلا طائر طارا

ويورد كيلاني بعض أشعار أبي العلاء في الدهر ، بصدد كلام أبي العلاء السابق عن الدهر ، فيقول كامل كيلاني :

«أشعار أبي العلاء في الدهر كثيرة تملأ عدة صفحات من لزومياته ، فلنجتزئ هنا بالقليل منها عن الكثير ، لإظهار مناحي رأيه المتعددة في الدهر ، وإنما نسردها بلا تعليق رغبة في الإيجاز ، وهي قوله :

إن رابنا الدهر بأفعاله   فكلنا بالدهر مرتاب

وقوله :

إذا قيل «غال الدهر شيئاً» فإنما   يراد «إله الدهر» والدهر خادم

وقوله :

ولا عقل للدهر فيما أرى   فكيف يعاتب إن أذنبا

وقوله :

فلو تكلم دهر كان شاكيهم   كما تراهم على الإحسان يشكونه

وقوله :

صحبنا دهرنا دهراً ، وقدماً   رأى الفضلاء ألا يصحبوه

وغيظ بنوه منه ، وغيظ منهم   فعذب ساكنيه وعذبوه

ومن عاداته في كل جيل   غداه أن يقل مهذبوه

أساء بجهله أدباً عليهم   فهل من حيلة فيؤدبوه

---

(١) كامل كيلاني في تحقيقه : رسالة الغفران . لأبي العلاء . مطبعة المعارف ج ٢ (بلا تأريخ) . حواشي ص ٢٢٤ – ٢٢٥ .

وما يخشى الوعيد فيوعدوه ... ولا يرعى العتاب فيعتبوه

وقوله :

إن خرف الدهر فهو شيخ ... يحق بالهتر والزمانه

أضحى سليماً بغير داء ... لم تبدِ في شخصه ضمانه

أعجم قد بيّن الرزايا ... أو جعل الشر ترجمانه

وقوله :

ويا دهر لحاك الله ... ما هنأت فرحانك !

وقوله :

حلف الدهر جاهداً ... وهو بر - إذا حلف

ليبتن كل عقـ ... ـدٍ إذا نظمه ائتلف[1]

وإذا تركنا رسالة الغفران والتعليقات السابقة عليها ، نجد ان أوسع تعامل مع فكرة الزمان – حسب علمي – عند أبي العلاء ، نجده في كتاب «فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره»[2] .

ونجد بعض الآراء والأحكام الصحيحة ، ولكن بعض المقارنات التي يجريها الكاتب تبدو غير قاطعة وتحتمل أحكاماً مختلفة .

يبدأ الكاتب بإيراد تعريف أبي العلاء للزمان في رسالة الغفران ؛ الزمان شيء أقل جزء منه ...الخ كما أوردناه سابقاً .

ويورد الكاتب بعض أبيات من اللزوميات تؤيد هذا التعريف وتشرحه :

وأيسر كونٍ تحته كل عالم ... ولا تدرك الأكوان جُرْدٌ صلادم

إذا هي مرت لم تعد ، ووراءها ... نظائر والأوقات ماضٍ وقادم

فما آن منها بعد ما غاب غائب ... ولا يعدم الحين المجدد عادم[3]

وكذلك :

(١) كامل كيلاني – السابق – حاشية على ص ٢٢٣ .

(٢) حامد عبد القادر : فلسفه أبي العلاء مستقاة من شعره . لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٥٠ . الفصل الحادي عشر : الزمان والمكان ص ١٠٤ – ١٠٨ .

(٣) اشارة الكاتب إلى اللزوميات ص ٢٦١ – ١ . مطبعة المحروسة ج ١ سنة ١٨٩١ وجزء سنة ١٨٩٥ ، وما سنورده من أشعاره فيما بعد – بنقلنا – فهو من طبعة أخرى ، فاقتضى التنويه .

مـكـان ودهـراً حـرزا كـل مُـدركٍ   ومـا لها لـون يـحس ولا حـجـم
ولـيس لـنـا عـلـم بسر إلـهـنـا   فهل عَلِمته الشمس أو شعر النجم[1]

ويقول الكاتب بعد هذا ما نصّه :

«تستطيع أن تستخلص من هذه النصوص ان أبا العلاء يرىٰ ان الزمان والمكان من الأمور المعنوية التي لا يمكن إدراكها بالحس ؛ إذ ان كلاً منهما كون محض أو وجود مطلق . وليس الزمان هو حركة الأفلاك ، إذ ان الأفلاك في رأيه من الأشياء التي يحرزها أو يشتمل عليها الزمان الذي أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات . والعقل يحكم بأن مرتبة الأفلاك في الوجود أقل من مرتبة الزمان . وليست حركة الأفلاك إلا مقسمة للزمان ، شأنها في ذلك شأن مضي الليل والنهار . ولعمري أن تعريف المعري للزمان تعريف معقول مقبول ؛ لا يجد العقل غضاضة في إساغته . فمن ذا الذي لا يفهم أن أيسر جزء من الزمن وأقل لحظة من لحظاته يصحبها وجود جميع الكائنات المدركات ؟ وقد زاد المعرّي هذا المعنى وضوحاً بقوله :

الساعة آنية الحوادث ما حوت   لم يبد إلا بعد كشف غطائها

فالزمن الذي يعبر عنه المعري بالساع بمثابة إناء يحوي جميع الحوادث ما مضى منها وما هو آت . أما ما مضى فقد عرف أمره ، وأما ما هو آت فلا يعلم إلا إذا كشف عنه الغطاء .

ويحدد أبو العلاء الفرق بين الزمان والمكان بقوله : «ان أقل جزء من المكان لا يمكن أن يشتمل على شيء كما اشتمل عليه الظروف . وهذا أيضاً معقول مقبول ، إذ ان المكان فراغ أو فضاء ، فإذا فرضنا انك قسمته وما زلت تقسمه حتى وصلت بالتقسيم إلى أقل جزء ، وهو الجزء الذي لا يمكن تقسيمه ، فإنك لا تستطيع أن تتصور ان هذا الجزء الذي لا يتجزأ من الفضاء يمكن أن يحوي شيئاً من الأشياء التي تحويها الظروف أو الأواني .

ويفرّق المعرّي بين الزمان والمكان من جهة أخرى فيقول :

أمـا المكـان فـثابت لا ينـطوي   لـكن زمـانك ذاهب لا يـثـبت

وذلك أيضاً مفهوم لا يشك فيه أحد ؛ إذ ان المكان هو الفضاء أو الفراغ الذي يحوي الكائنات وهو ثابت ، أما الزمان فسائر في طريقه ، منه ما مضىٰ ومنه ما هو آت كما قلت من قبل . وإلى هذا المضيٰ نفسه يشير أبو العلاء بقوله :

أرى الخلق في أمرين ماض ومقبلٍ   وظـرفين ظـرفي مـدّة ومـكـان»[2]

---

(١) كذلك – إشارة الكاتب ، ج ١ ، ص ٢٥٢ .

(٢) حامد عبد القادر – السابق – ص ١٠٤ – ١٠٥ ، والأشعار التي يوردها عن اللزوميات – طبعة المحروسة ، ج ١ ، ص ٦٧ ، ١٦٩ .

ثم يتنقل الكاتب إلى رأي أبي العلاء في قدم أو حدوث الزمان فيقرر ان «الزمان في رأي شاعرنا أزلي أبدي لا بداية ولا نهاية لوجوده ، فهو يقول [1] :

أرى زمناً تقادم غير فان   فسبحان المهيمن ذي الكمال

ويقول :

قدم الزمان وعمره إن قسته   فلديه أعمار النسور قصار

ويقول :

ولو طار جبريلٌ بقية عمره   عن الدهر ، ما اسطاع الخروج من الدهر

وقد يؤخذ من قوله :

خالق لا يُشكُّ فيه قديم   وزمان على الأنام تقادم
جائز أن يكون آدم هذا   قبله آدم على اثر آدم

ان قدم الزمان منسوب إلى الأنام أو الناس . ولعله قال ذلك ليدفع عن نفسه تهمة من يتهمونه بأنه يجعل قدم الزمان كقدم الباري وإذا وضعنا قوله :

جائز أن يكون آدم هذا   قبله آدم على إثر آدم

بجانب قوله :

قال قوم ولا أدين بما قا   لوه إن ابن آدم كابن عرس
جهل الناس ما أبوه على الدهـ   ـر ولكنه مسمّى . بحَرْس

ساغ لنا أن نستنبط ان أبا العلاء يميل إلى القول بقدم النوع الإنساني ؛ ففي البيت الأول لا يستبعد الشاعر وجود أوادم لا عدد لها من قبل آدم المعروف وفي البيتين الأخيرين يقول إن آدم هو الدهر الذي قطع بقدمه» [2] .

ثم يرى الكاتب ان آراء أبي العلاء هذه مشابهة للفلسفة الفيثاغورية الطبيعية التي يعتبر ابن زكريا الرازي أشهر مذيعيها [3] .

والحق ان الأشعار السابقة كلها لا تقطع بهذا قطعاً كاملاً ، كما تحتمل موقف من يرى ان الزمان هو الليل والنهار أو مقدار حركة الكواكب ، ولا تخرج عن التصور العام عن تصرّم

---

(١) حامد عبد القادر – السابق ص ١٠٥ ، ويشير إلى اللزوميات ، ج ٢ . ص ٣٦٨ طبعة المحروسة .
(٢) حامد عبد القادر – السابق – ص ١٠٥ – ١٠٦ ، والأبيات التي يوردها من اللزوميات (طبعة المحروسة) ج ١ ص ٣٣٠ ، ٣٧٢ ، وج ٢ ، ص ٢٢٧ ، ٣٢٦ .
(٣) كذلك ص ١٠٦ .

الزمان وانقضائه وعدم اجتماعه ، وانه لا بداية ولا نهاية له ، وكل هذه نقاط أقرب إلى تصور أرسطو منه إلى تصور أفلاطون وأفلوطين ، اللذين يعتبران الزمان المطلق أو الأزلية ، ثباتاً وديمومة في الثبات ، لا حركة أو استمرارية في الحركة ، كما لا تنقضي أجزاؤها – أي الأزلية ، لأنها لا أجزاء لها ، لأنها لا تتغير وليس لها ماض أو حاضر أو مستقبل ، وقد رأينا ان تصور المعرّي للزمان هو عكس هذا تماماً ، لأنه يعتبر الزمان غير ثابت ، وأجزاؤه ماض وحاضر ومستقبل وكله في تقدّم وتغيّر وفناء . وهذا لا يتعارض مع قول أبي العلاء بلا نهاية الزمان في الطرفين الماضي والمستقبل ، طالما ان الأشياء هي الأخرى أزلية ، آدم قبل آدم إلى ما لا نهاية . وهذا التصور الأخير يتلاءم مع قول أرسطو بأزلية الأجناس والأنواع ، ومحدودية الأفراد الزمانية فقط .

وهذا يسلمنا إلى نتيجة أخرى نخالف بها الكاتب ، وهي ان الزمان حسب هذه الأشعار وما سنورده بعد قليل ما هو إلا مقدار أو مظهر لحركة الموجودات ، وبالتالي فهو عنده ذو وجود موضوعي ، أو عرض لوجود موضوعي ، وبالتالي فهو ليس من الأمور المعنوية التي لا يمكن إدراكها بالحس ، «وان كلاً من الزمان والمكان كون محض أو وجود مطلق» على حد تعبير الكاتب المتقدم .

ان عدم إدراك الحواس لشيء ما ، لا يدل على انه وجود محض أو انه أمر معنوي ، ذلك ان بإمكان العقل إدراكه وفهمه من اعتبارات حسية تقدمها الحواس بشكل غير مباشر ؛ فإذا كان الكاتب يريد من قوله هذا ان الزمان عند المعرّي تصور ذاتي فقط ، وليس له وجود موضوعي ، إذ انه – أي الزمان – أحد القدماء الخمسة ، على نمط ما نجد عند ابن زكريا الرازي ، فنحن نخالفه في كل الاستنتاجين ، أيا منهما قصد ، لأن المعرّي وأكرر يتكلم عن الزمان كشيء موجود ، وله بعد استيعابي ، كما انه في تغيّر وتبدل ، وله أجزاء ، ولكن لا تجتمع أجزاؤه الثلاثة معاً ، وليس في رأي معظم فلاسفتنا ، من أتباع أرسطو عن الزمان ، كثير فرق عن هذا . وقد سبق ان أبنّا أن تصوّر أرسطو وأتباعه للزمان هو تصور موضوعي ، وهذا يصدق على تصور أفلاطون عن الزمان ، وليس عن الأزلية ، ولا بد من هذا الاحتراس ، وكذلك هو رأي المتكلمين عموماً ، فكل هؤلاء ربطوا بين الجسم والحركة والزمان وجوداً وعدماً . وهذا تصور يعطي للزمان صفة موضوعية ذاتية . وحتى الرازي يقول بزمان محدود هو مقدار حركة وبداية العالم المصنوع ، وغلط الكاتب انه لا يقارن رأي المعرّي بفكرة الزمان المتحرك المحدود للرازي ، بل بالزمان المطلق الثابت الذي هو الدهر والسرمد الخ والذي هو مدة وجود القدماء الله والمادة الخ . هذه التخريجات ربما ترجح أن يكون أبو العلاء أقرب إلى تصور معظم فلاسفتنا القائلين بربط الزمان بالحركة ، وبالمادة الأزلية وبالعالم الأزلي ، (راجع المذاهب في هذا الكتاب ، ومن الصعب أن نتكلم عن كل مذاهب الفلاسفة القدامى ، بحكم مشترك ، ولكن هنا يوجد حكم مشترك وهو ربطهم بين الزمان والحركة وتفريقهم بين الزمن

والأزلية –كما سبق – يشذ عن ذلك من اعتبر الزمان مدة وجود موجود ما – أيا يكن – متحركاً أم ثابتاً .

* * *

والآن ، أقدّم بين يديّ القارئ ما جمعته من أشعار أبي العلاء عن الزمان ، بعضه ، ليس له دلالة كبيرة على تصور أو مفهوم عن الزمان ؛ بل هو أقرب إلى الحديث عن أحداث الحياة نفسها ومجريات الأشياء ، وبعض فيه تجديدات ومفاهيم فلسفية ما في ذلك شك .

وسأشير إلى ما أرى ان فيه معنى فلسفي خالص بحرف (ف) أمامه :

ف ١ :

الزمان لا يعود إلى الوراء بمعنى انه حياة وحركة الأجسام نفسها !

وما بعد مرّ الخمس عشرة من صبىً ولا بعد مرّ الأربعين صَباءُ[1] (ص ٤١)

ف ٢ : الناس بنو الدهر (ص ٤٦) :

بني الدهر مهلاً إذا ذممت خصالكم ...

ف ٣ : الزمان أعجم فظّ :

ووجدت الزمان أعجمَ فظّاً وجبارٌ ، في حكمها ، العَجْماء[2]

ف ٤ : الدهر لا ينتهي :

يقولون : ان الدهر قد حان موتُهُ ولم يبقَ في الأيام غيرُ ذَماءِ[3]

وقد كذبوا ما يعرفون انقضاءَهُ فلا تسمعوا من كاذب الزعماء

والمقصود هنا لا تناهي الزمان ، ولا تناهي محتوياته التي هي الأشياء والخلائق .

ف ٥ :

الساع آنية الحوادث ما حوت لم يبدُ إلا بعد كشف غطائها

وكأنما هذا الزمان قصيدةٌ ما اضطر شاعرها إلى إبطائها

ليست لياليه ، محسةُ كائنٍ وصفت بسرعتها ولا ابطائها[4]

---

(١) أبو العلاء المعرّي : لزوم ما لا يلزم . دار صادر . بيروت . ١٩٦١ . مجلد أول والشروح في حواشينا عن المحقق .

(٢) جبار : تذهب هدراً . ص ٥٨ .

(٣) ذماء : بقية الروح . ص ٦٥ .

(٤) المحقق يغلط كثيراً في شرح هذه الأبيات . ص ٦٨ .

ف ٦ :

والـــدهـــر يشـــتف اخلاءه كـانـمـا ذلك منه اشتفاء ص ٧١

ف ٧ : الزمان باقٍ . (والزمان هنا الأشياء أيضاً) :

نـزول كـمـا زال أجـدادنـا ويـبـقىٰ الـزمـان على مـا نـرىٰ
نـهـار يضيء ولـيـل يـجيء ونـجم يغور ونجم يُـرى ص ٨٠

ف ٨ : الدهر بريء :

فما أذنب الـدهـر الـذي أنت لائـم ولـكن بـنو حواء جاروا وأذنبوا
ص ٨٥

ف ٩ : كذلك :

ولا عـقـل لـلـدهـر ، فـيـما أرىٰ فـكـيف يـعـاتبُ إن أذنـبـا
ص ١٣٨

ف ١٠ : الساعات كالخيل (السلاهب) ولا عودة للماضي :

أرانـا على الـسـاعـات فـرسانَ غارة وهنّ بـنـا يجرين جري السلاهبِ
ومما يـزيـد الـعـيشَ إخلاقَ مـلبسٍ تأسف نفسي ، لم تُطقْ ردّ ذاهبِ
ص ١٤٥

ف ١١ : الدهر قديم عهده !

تـقادم عـمر الـدهر ، حتىٰ كأنمـا نـجوم الليالي شيب هذي الغياهب ص ١٤٨

ف ١٢ : المستقبل ينسخ الماضي :

الـدهـر يـنسخُ أولاه أواخـرهُ فلا يُطيلَنْ بهذا اللوم إنصابي[1]

ف ١٣ : الدهور تتغير (أي الأشياء) :

لا تـأمنن من الـدهور تـغيراً حتى تـكون ظـبـاؤهـا كـذئـابـهـا
ص ١٦٩

ف ١٤ : المكان ثابت ، والزمان غير ثابت :

أمـا المكـان ، فـثـابتٌ لا يـنـطوي لـكنْ زمـانك ذاهبٌ لا يـثـبتُ
ص ٢٠٧

ف ١٥ : الزمان كأنه وهم لشدة زواله :

---

(١) إنصابي : أي تعبي .

مناكب ساعاتي ركبت ، فابتغي لباثاً وسيرُ الدهر لا يتلبثُ
نهار وليل عوقبا ، انا فيهما كاني ، بخيطي باطلٍ أتشبثُ
ص ٢٤٦

ف ١٦ : الزمان قديم ، متحدد (سنه حَدَثٌ) (على عكس تفسير الشارح للزوميات الذي يرى ان حدث هنا بمعنى الحوادث وهو خطأ). ص ٢٤٧

أعجب بدهرك أولاهُ وآخره إنِ الزمان قديمٌ ، سنُّه حَدَثُ
أودىٰ رداه بأجيال ، فكم حُفِرتْ أجداثُ قوم ولمْ يحفر لَهُ جدثُ

ف ١٧ : أخلاقنا كزماننا ، والزمان مثل الليل والنهار ، وهما بأكلاتنا كأسد :

إلا ان أخلاق الفتىٰ كزمانه فنهن بيض في العيون ، وسودُ
وتأكلنا أيامُنا ، فكأنما تمر بنا الساعات ، وهي أسود
ص ٣١٣

ف ١٨ :
عرفت سجايا الدهر : إما شروره فنقدٌ ، وأما خيره فوعود
ص ٣١٣

ف ١٩ : الزمان أو اليوم لا يعود :

أودع يومي عالماً أن مثله إذا مرّ عن مثلي ، فليس يعود
ص ٣١٦

ف ٢٠ : الفرقدان يبيدان وكذلك بناة نعش : ص ٣١٨ .
ف ٢١ : قبل وبعد سرطان الموجودات والأمم :

شرور الدهر أكثر من بنيه فقبلُ ، سطت على أممٍ ، وبعدُ
ص ٣٣٥

ف ٢٢ : الغد يوجد الأمس ، ولكن لا يصير الأمس غداً :
غدي سيُوجدُ أمسي ، لا ينازعني في ذاك خَلَقٌ ، وأمسي لا يصير غدي
ف ٢٣ : للساعات أجنحة ص ٤١٧ :
ف ٢٤ : الدهر كأنه خَرِف ، ويا ليتنا كالبدر يعود هلالاً كلما فني الشهر ص ٤١٥ .
ف ٢٥ : قدم الدهر مثل الربع (الأرض) :
الدهر كالربع لم يكلمْ بحالته هل-عند ذي الدار ، من سكانها ، خبرٌ؟
ص ٤٣٠

وسوف يقدم، حتى يَستَتِرُ به سنا النهارِ، ويفني شرقه الكبرُ[1]

ف ٢٦ : الزمان منه تتألف الشهور، وهو سرّ :

لهفي على ليلة ويوم تألفت منهما الشهور
وألفيا عنصري زمان ليس لأسراره ظهور

ف ٢٧ : هوان الأشياء إذ لا بقاء :

وإذا الفتىٰ لحظ الزمان بعينه هان الشقاءُ عليه والاعسار

ف ٢٩ : الزمان قديم :

قَدُمَ الزمان، وعمرُه إن قِستَهُ فلديه أعمار النسور قصار
ص ٤٥٢

ف ٣٠ : الزمان أجزاؤه متقضية لا تمكث :

أجزاء دهر ينقضين، ولم يكنْ بيني وبين جميعهن جوار
يمضي، كإيماض المبروق، وما لها مكث، فيسمَعَ أو يقال حوار[2]
ص ٤٦٠

ف ٣١ : الدهر طويل، ولا يجوز على الله التقدير بالزمان :

لما تبينت طول الدهر، طال به فكري فاشعر هذي النفسَ أقصارا
واللهُ أكبرُ، لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صارا
ص ٥٠٥

ف ٣٢ : الأيام خيول فوارس وركاب سفر ص ٥٥٣.

ف ٣٣ : الزمان النفسي :

ما بال هذا الليل طَال، وقَدْ يُرىٰ متقاصراً عن جلسة السُّمارِ
ص ٥٧٩

ف ٣٣ : الزمان لا يهرم :

بلغ الفتىٰ هرماً، فظَنَّ زمانَهُ هَرِماً، وذمَ تقادم الأعصار
ص ٥٨٠

---

(١) يستسر : أي يستتر.

(٢) يمضي : هكذا اثبتها المحقق، والأنسب : تمضي.

ف ٣٤ : الزمان وأهله سراب :

لا تسخرن فا الزمان وأهله إلا سرابُ تنوفةٍ مسخارِ
ص ٥٩٠

ف ٣٥ : الزمان له خيول تغور ص ٦١٨ :

ف ٣٦ : ما له أولٌ فله آخر وبالعكس (مثل أرسطو) .

وآخر الدهر يُلفىٰ مثل أوله والصدر يأتي ، على مقداره ، العَجزُ
(ج ٢) من اللزوميات

وفي الجزء الثاني من اللزوميات التقطنا ما يلي :

ف ٣٧ : الليل والنهار لا يهرمان :

إن الجديدين ما رثا وما خَلُقا ولمْ يدوما على نُعمىٰ ولا بوس
قد أنذرا المنذرين ، الحتفَ ، وافترسا الـ فرْسانَ ، واقتبسا نيران قابوس
ص ٥٢

ف ٣٨ : لا يعاد لنا نشر أو حشر :

يحطمنا ريبُ الزمان ، كأننا زجاج ولكن لا يعاد له سبكُ
ص ٢١٦

ف ٣٩ : الأصل هو الظلمة ، والنور محدث (مثل التوراة) .

يرىٰ الفكر ان النور ، في الدهر ، مُحَدثٌ وما عنصر الأوقاتِ ، إلا حلوكها
ص ٢١٨

ف ٤٠ : الزمان لا يتوقف أو يسكن :

ركب الأنامُ ، من الزمان ، مطية ليست كما اعتاد الركائبُ تبرك
ص ٢٢٣

ف ٤١ :

والدهر شاعر آفات يفوه بها للناس ، يُفكِر تارات ، ويرتجل
ص ٢٦٦

ف ٤٢ : السخرية من القول بأن الله ليس في زمان أو مكان :

قلتم : لنا خالق حكيم قلنا : صدقتم كذا نقولُ

زعـمـتـمـوه بلا مـكـانٍ ولا زمـان ، الا فـقـولوا
هـذا كلام لـه خـبيءٌ معـنـاه ليست لنا عقول
ص ٢٧٠

ف ٤٣ : الليل والنهار نمتطيهما مسرعين ، ونحن ثملىٰ :

غـدونـا سـائـرين على وخـاز صـحـاةً ، مـثـل شُـراب ثـمـال
ص ٣٤١
على الـفـرسين ، لا فـرسي رهـان أو الـجـمـلين ، ليسَا كـالـجـمال[1]

ف ٤٤ : الدهر (آنات) أكوان سريعة متماثلة :

والـدهـر أكوان ، تـمـرّ سريـعـة ويـكـون آخـرهـا نـظير الأول
ويؤلف الوقتَ المديـدُ قصـارهـا حـتـىٰ يُعَدّ من الـزمـان الأطـول
ص ٣٤٩

(أفهم من هذا ان الدورة اليومية تؤلف الوقت الطويل . أو ان المديد، أو المحرّك أكوانها (أو آناتها أو أجزاءها) القصيرة يكوّن منها الزمن.).

ف ٤٥ : المكان والدهر عصيان على الإدراك المباشر :

مـكـان ودهـر أحـرزا كـلّ مُـدرك ومـا لهمـا لونٌ يُـحَسُ ولا حـجـمُ
ص ٣٧٨

ف ٤٦ : الدهر زائل كالحلم :

واشـهـدُ ان الـدهـر كـالـحلم زائلٌ وان أديـم الـبـدر يـبـلىٰ ويَـحلَـمُ
ص ٣٨٤

ف ٤٧ : الأيام ابل بلا زمام وخيل بلا شكائم .

وأيـامـنـا عـيسٌ ، ولـيس أزمـةٌ عـليهـا ، وخـيـل أغـفلتها الشـكـائـم
ص ٣٨٨

ف ٤٨ : الدهر متجدد، والآن الواحد (الكون) من الزمان يشمل كل شيء . ولا يحلق الآن الخيلُ السريعةُ ، وإذا مرت أجزاء الزمان لم تعدْ . ويعقبها مثلها . والأوقات ماض ، ومستقبل وحاضر ، والحاضر متجدد ودائم التجدد .

---

(١) ليسا فرسي رهان : لأنهما دائماً لا هدف لهما ولا نهاية (حسام).

إذا قيل غال الدهرُ شيئاً ، فإنما يُرادُ إلهُ الدهر ، والدهرُ خادمُ
ومولد هذي الشمس أعياك حدُّهُ وخَيَّر لبٌ انه متقادم
وأيسرُ كونٍ تحتَهُ كلُّ عالمٍ ولا يُدرك الأكوانَ جُردٌ صلادم[1]
إذ هي مرَّت لم تَعُدْ ، ووراءَها نظائرُ ، والأوقاتُ ماض وقادم
فما آب منها ، بعد ما غاب ، غائبٌ ولا يَعْدَمُ الحين المجدَّدَ عادم
ص ٣٩٠

ف ٤٩ : النور محدث والظلمة أصل :

النور في حكم الخواطر ، مُحَدثٌ والأصل فيه هو الزمان المظلمُ[2]
ص ٤٠٥

ف ٥٠ : العالم مُحَدثٌ :

وليس اعتقادي خلودُ النجوم ولا مذهبي قدمُ العالَمِ
ص ٤٧٨

ف ٥١ : العالم قدم ، ولا تناهي الآدميون :

خالق ، لا شك فيه ، قديمٌ وزمان ، على الأنام ، تقادم
جائزٌ أن يكونَ آدمُ ، هذا ، قَبلَه آدمٌ على إثر آدم
ص ٤٨٨

ف ٥٢ : الزمان ظرف مع المكان للناس والبلاد :

واللهُ صيَّر للبلاد وأهلها ظرفين : وقتاً ذاهباً ، ومكانا
والدهر لا يدري بمن هو كائن فيه ، فكيف يلامُ فيما كانا
ص ٥٣٠

ف ٥٣ : الليل والنهار متعاقبان لا يرجعان :

هما الفتيان استوليا بتعاقب وما لهما لبٌ ، فكيف يشطّان
إذا مضيا لم يرجعا ، وتلاهما نظيران ، بالمستودعاتِ ، يُلطّانِ[3]
ص ٥٣٨

---

(١) جرد صلادم : خيل قصيرة الشعر شديدة الحافر .
(٢) في الأصل : هو الزمان .
(٣) لط الشيء : ألزمه .

ف ٥٤ : الخلق في ماض ومقبل ، وظرفي زمان ومكان :

أرى الخلق في أمرين : ماضٍ ومقبلٍ وظـرفين : ظـرفي مـدة ومـكـانِ
ص ٥٠٥

ف ٥٥ :

شمسنا وقرنا شمس وقمر آدم ، والليل والنهار متواصلان ، وهما لا يعلمان ، بل هما طائران خفيفا الحركة . ومهران (طرفان) لا يلحقهما لاحق .

شمس وبدر أنارا في ضحىً ودجىً لآدم ، وهما لا ريب هـــذانِ
والليل والصبح ما أنجذت حبالُهما وكـل حَبـل على عَمـدٍ يَـجُـذّان
إن الجديدين ما ظَنّا وما عَلِما بـل طـائـران على جَـدٍّ أخـدّان
طِرفـان للآن مـا بُـذّا ولا لُـحِـقـا ولم يـزالا ، بـمـقـدار ، يَـبُـذّان[1]
ص ٥٥٥

ف ٥٦ : الوقتُ يفني الوقتَ والآن يفني الآن :

واقصر الوقتِ كونٌ ثـم يَـنـظِـمُـهُ حـكـمُ القـديـمِ ، فـيـفـنيـه بـأكـوان
ص ٥٧٧

ف ٥٧ : الكون (الآن) من الوقت يسع كل شيء ، والتالي يبدِّل الماضي :

كـأن أكـوانَ أعـمـار ، نـعيشُ بـهـا خـيـلٌ يُـبـدِّلُ مـاضيـهـا بـتـاليـهـا
فـعـدُّهـا يـحـمِـلُ الأشـيـاء قـاطـبـةً كـلـمـحـة العين ، ثـم الـوضـعُ والـيهـا
ص ٦١٢

---

(١) الأخد : الخفيف الحركة .
والطرف : المهر .
ويبذّان : يأخذان .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ملحــق (٢)
تصور الزمان في المقابسات
نصوص وتخريجات

لا يوجد في الامتاع شيء مهم أو مفيد في تصور التوحيدي أو مَنْ يتكلم بلسانهم خصوصاً بلسان أبي سليمان السجستاني ، اللهم إلا فقرة بسيطة عن معنى الأول والآخر فيقول في الليلة التاسعة والعشرين : ان الإشارة في «الأول» إلى ما بدأ الله به من الإبداع والإبراز والتكوين . والإشارة في «الآخر» إلى المصير إليه في العاقبة . ويرى ان الله خلق العالم لأنه كان محجباً فكان العالم ليكون لسانُ الآثار داعياً إلى معرفته[1]

ولكن في المقابسات نجد جملة من النصوص أقدمها حسب أهميتها ، مقرونة ، بتصفية موقف واضح ما أمكن . وابتداء ، نقول ان هذا الموقف هو موقف أبي سليمان المنطقي السجستاني (محمد بن طاهر بن بهرام) المتوفى سنة ٣٩١ هـ (١٠٠١ م) ، وكلام الأخير ، بنقل التوحيدي ، وطابع التذكر ، والانطباعات واضح فيه ، بمعنى ان التوحيدي ، يشافه بكلام استاذه ، لأن هناك كتاباً للأستاذ يشرحه التلميذ أو ينقل عنه ؛ ومعظم المنقول جمل قصيرة ، فيها استطراد ، وفيها اقتصاد وقفزات من موضوع إلى آخر ، وبالتالي يصعب استخلاص موقف محدد واضح منها ؛ وإذا كان الأمر ممكناً بالنسبة لاستخلاص موقف السجستاني الفلسفي بخطوطه العريضة ، كما فعل البعض ، مثلاً محمد توفيق حسين في مقدمته للمقابسات[2] . فإن المهمة تصبح صعبة إذا أراد الباحث استخلاص رأي التوحيدي أو السجستاني في المسائل الجزئية مثل : الزمان ، المكان ، الخ .

ومع ذلك فلا بأس من المحاولة .

---

(١) التوحيدي : الامتاع والمؤانسة . تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين . القاهرة ١٩٣٩ ، (ثلاثة أجزاء) ج ٢ . ص ١٩٠ .

(٢) التوحيدي : المقابسات . حققه وقدم له محمد توفيق حكيم . مطبعة الإرشاد . بغداد ١٩٧٠ ؛ المقدمة . ص ٢٩ – ٤٧ ؛ ولم نجد شيئاً فيها عن الزمان .

النصوص المهم منها مطبوع بالأسود

١ – النص الأول :

«أملى عليّ أبو سليمان فقال : **الدهر هو إشارة إلى امتداد وجود ذات من الذوات . وهو ينقسم قسمين . أحدهما مطلق . والآخر بشرط** . من قبل ان [١٨٢] الذات اما أن تكون موجودة وجود إطلاق بالحقيقة من غير أن تقترن ببداية ونهاية . وإما أن تكون متناهية . **فالدهر إذا فهم منه امتداد وجود ذات لا ابتداء لها ولا انتهاء . فهو الدهر المطلق . وإذا فهم منه امتداد وجود ذات ذي نهاية يكون الدهر الذي بالإضافة والشرط** . مثال ذلك : انا نقول : ان فلاناً دهره كان يفعل كذا وكذا . وكنت أفعل الدهر كذا وكذا . وأما المثال على الأول بالإطلاق . فهو الذي يرجع منه إلى الذات التي هي أقدم الذوات . وأتمها . وأمدها إلى غير نهاية ومن غير بداية . **والزمان عدد حركة الفلك المشرقي بالتقديم والتأخير**.

« قال : وصف الناس من قال : **انه مدة تعدها الحركة** . وهذا الحد يوهم ان الحركات كالمكيال للمعنى المفهوم من اسم الدهر . **وليس هذا معنى (الزمان)[1] على الحقيقة . فوجوده إنما هو في عدد الحركة . ومعدوده ليس هو الدهر . وإنما هو الحركة** . فالأشياء الحادثة على ضربين : منها ما هو جار مع الدهر . ويتعلق في وجوده بالذات الأولى . وتلك لا يلزمها التناهي والقبل والبعد التي من قِبل الزمان . بل التي من قِبل المعنى الذي يتعلق بالتصور والإضافة إلى وجود الذات الأولى[2] . والضرب الثاني . الحادث في الزمان . وهذا محصور بين طرفين : بقبل وبعد . وإذا حقق النظر فيه رجع إلى فعل وانفعال . وبالجملة إلى (حركة)[3] من الحركات . إما كون . وإما فساد ، وإما نقلة . وإما استحالة . وإما نمو . وإما اضمحلال . من غير أن يتعلق بوجود ذات من الذوات »[4] .

وهذا أهم نص جامع ، وإلى حد ما واضح في معنى الزمان والدهر . وواضح هنا انه يتابع أبا بكر محمد بن زكريا الرازي . أو لنقل انه يشبه رأي الأخير في الزمان المطلق

---

(١) في نسخة محمد توفيق حسين : الدهر بدلاً من الزمان ؛ والصحيح ما وضعته ؛ بدلالة تعريف يورده في مقابسة (٩١) ص ٣٦٤ وستأتي ، وهو واضح من سياق الكلام كله ؛ وهو ما اختاره بصواب محقق «المقابسات» – قبل محمد توفيق حسين . يحيى حسن السندوبي . طبعة القاهرة ١٩٢٩ . ص ٢٧٩ .

(٢) هذا ما يسمى «الحدوث بالذات» عند الفارابي وابن سينا الخ . راجع حوار القسم الأول . الفصل الأول والثاني .

(٣) في الأصل سواء عند حسين أو السندوبي : حركات بدلاً من حركة .

(٤) المقابسات . تحقيق محمد توفيق حكيم . مقابسة ٧٣ . ص ٣٠١ – ٣٠٢ ، والسندوبي ص ٢٧٩ .

والمحدود . فكلاهما يتحدث عن زمان أو مدة لشيء أو أشياء لا تتغير وأزلية وهو الدهر المطلق أو الزمان المطلق والثاني ، هو ذو بداية ونهاية لأنه مقياس حركات العالم الذي هو الآخر حادث بالزمان – عند الرازي – ويسميه الزمان المحصور ؛ وربما كان كذلك عند السجستاني والتوحيدي . المهم أن الزمان المحدود مرتبط بالحركة لا بالثبات . وهذا مبرر وضعنا كلمة زمان بدلاً من الدهر ، في النص أعلاه . حيث يقول السجستاني بعد ذلك مباشرة : «فوجوده – أي الزمان – إنما هو في عدد الحركة ، ومعدوده ليس هو الدهر ، وإنما هو الحركة» .

والظاهر ان السجستاني يأخذ بتعريف أرسطي للزمان وهو : الزمان عدد حركة الفلك المشرقي بالتقديم والتأخير» . انظر النص السابق . والفلك المشرقي أي فلك الكل الذي يكوّن حركة الليل والنهار . والدليل على ذلك انه يرفض بعد ذلك مباشرة التعريف الأفلوطيني المحدث من ان الزمان هو «مدة تعدها الحركة» . ولماذا يرفضه لأنه يجعل الدهر مرتبطاً بالحركة ، بينما هو مرتبط بالثبات ، بالأزلية . (راجع معنى الأزلية وفرقها عن الزمان عند أفلاطون وأفلوطين ، في كلامنا عنهما في متون كتابنا هذا) .

ان هذا الربط بين الزمان والحركة والجرم ، وفرق الزمان عن الدهر أو الأزلية ، أو الزمان المعلق الذي هو مدة وجود الله وما لا يتغير أو في زمان ، أقول ان هذا الربط ، وهذا التفريق يمكن أن يفتح كل الاحتمالات في نسبة رأي السجستاني إلى القدماء . فهذا التفريق جد واضح عند أفلاطون وأفلوطين ، وأرسطو ، وسائر اتباعهم من فلاسفتنا . فأرسطو يربط الزمان بالعالم المتحرك وبالحركة ، ويقول بقدم الجميع ؛ وأما الله عنده ففوق الزمان لأنه ثابت وأفلاطون – حسب تخريجاتنا – يربط الزمان بالحركة والمتحرك ، ويجعله موازياً للعالم المصنوع ، بداية ونهاية ، وحتى – لو كان العالم المصنوع بلا بداية أو نهاية حسب بعض التخريجات ، فالزمان كذلك ، المهم في كلا التخريجين ان الزمان مظهر من مظاهر الحركة والمتحركات . بينما الدهر عنده أو الأزلية ، ليست زمانية ، إنها ثبات دائم .

٢ – النص الثاني :

«يقال ما الزمان؟ الجواب : مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء»[1] .

هذا هو النص ، وقد أوردته ولي عليه ملاحظتان :

الأولى : ان هذا النص ، واضح في ان المراد بمدة تعدها الحركة ... الزمان وبذلك يمكن إصلاح النص الأول السابق ، وعليه أسندها في اختيار الزمان بدل الدهر هناك .

الثانية : انه يرفض هذا التعريف في النص السابق .

---

(١) المقابسات ، حسين ، مقابسة ٩١ ، ص ٣٦٤ .

٣ – النص الثالث :

من المقابسة السابعة والتسعين . وبعد أن يتكلم التوحيدي . (وهذه المقابسة من جمعه وقراءاته) عن أمور منها وجودنا السابق في العالم العلوي قبل سقوط نفوسنا في حبال المادة والهيولى ، ومعنى علمنا هناك ، ولماذا نسينا عالمنا الأول يقول (وهذا كله كلام أفلاطوني – أفلوطيني – وكذلك عند الرازي الطبيب بوضوح) : يقول التوحيدي نقلاً عن أرسطو (والحق انه أفلوطين) : «انما صرنا لا نذكر ذلك العالم ، لأنّا قبل أن نصير في هذا العالم لم نكن أصحاب ذكر ، **وذلك ان الأشياء هناك ظاهرة حاضرة . وليس هناك مستقبل ولا ماضي ، بل كلها حاضرة كحضورها الآن عندنا** ، فلذلك لم نكن نحتاج إلى الذكر . لأنّا لم نكن من أبناء الزمان ، بل الزمان من أبنائنا ، **لأنّا كنا في حيّز الدهر** . فليس هناك تذكر البتة . وإنما يحتاج التذكر في الأشياء الزمانية ، التي تكون مرة ولا تكون مرة .... وقال : كل الأشياء التي لزمتنا في هذا العالم ، فإن خلافها يلزمنا في ذلك العالم . وذلك ان الذي لزمنا ها هنا النماء والحس والروية ، ونحن هناك لا ننمى ، ولا نحس ، ولا نروى . فلذلك لا نقدر على أن نذكر العالم لأنه واقع تحت العلم لا تحت التذكر . وكل شيء هناك إنما يعلم ولا يذكر ، **لأن الأشياء هناك حاضرة بحال واحد ، ولم يكن وقت لم تكن ثم كانت ، لأن كان ويكون من باب الزمان [والزمان] أثر من آثار ذلك العالم . والأشياء التي في العالم العقلي دائمة لا تتغير ، ولا تستحيل عن حالها ، وهي أفضل وأكرم من الدوام ، لأن الدوام منها كان دواماً ، ولم تكن هي دائمة الدوام ، وليس الدوام غيرها ، بل هي الدوام . وذلك ان الصفة والموصوف هناك شيء واحد** ...»[1]

والنص واضح ، وما ذكرته سابقاً عن التفريق بين الدهر والزمان واضح هنا ؛ على ان لي ملاحظة ، وهي أن يرجع القارئ إلى مذهب أفلوطين ، كما نقلناه وشرحناه ، وعالجناه عن كتاب «تساعيات» أفلوطين . عند كلام أفلوطين عن الأزلية وفرقها عن الزمان . وهل هي الاستمرار والدوام أم ان الدوام منها ؛ فسيجد ان كلام التوحيدي ، وبشكل غير واضح تأريخياً – يكاد ينقل من أفلوطين . وأقول غير واضح لأن هذا القسم لم يكن مترجماً من تساعيات أفلوطين ترجمة قديمة عباسية – حسب علمي – .

٤ – النص الرابع :

وهو في التفريق بين الزمان والمكان . يقول النص :

«قلت لأبي سليمان : كنا أمس في مجلس النسوي النحوي ، فجرى كلام في النحو ، فقال له الأندلسي : أيها الشيخ ، لم صار الظرف المخصوص بالزمان أكثر من الظرف المخصوص بالمكان؟ فسكت هنيهة ، ثم قال : لا أدري ؛ وليس هذا من النحو . النحو في

(١) المقابسات ، حسين ، مقابسة ٩٧ ، ص ٣٩٩ – ٤٠١ .

هذا أن تعرف ان الظرف ظرفان : ظرف زمان ، وظرف مكان ، وتحصي أسماء هذا ، وتميزها من أسماء هذا ، وتقف على هذه المواضيع المخصوصة بهما ، والاعراب اللازم لهما وبهما .

فقال أبو سليمان : صدق أبو علي ، ولقد ظلمه الأندلسي ، من أين يعلم ذلك ؟ وليس عليه في صناعته أن يبحث عنه ، لأن مبادئ كل صناعة مأخوذة من ناس آخرين قوّامين بها عالمين .

قلت : فلو أفدتنا فيه شيئاً ، فقال : الظرف الزماني ألطف ، **لأن الزمان في الأول أيضاً ألطف من المكان ، والمكان أكثف من الزمان . فكأن المكان من قبل الحس . والزمان من قبل النفس . وكأن الزمان من حد المحيط ، والمكان من حد المركز** . فوجب لهذا أن يكون تصرف الألطف أكثر من تصرف الأكثف . وبحسب تصرفه تكون أسماء أحواله في تصرفه أكثر من ذلك . **والزمان منسوب إلى حركات الفلك ، فجوهره شريف ، والمكان من جوهر (المحط)**[1] **فجوهره محطوط . والفلك أقرب إلى الأمور العالية . فكذلك مرسومه الذي هو الزمان** .

قال ومما يشهد ان (٢٨ ب) الزمان ألطف انك تقول : زمان حاضر وزمان ماض ، وزمان مستقبل ، هذا بالنظر الأول ، وقد أحس به كل إنسان ، وهو يزيد بالمنطق على هذه القسمة زيادة بينة . ومن أجل تصرف الزمان في الوجوه الكثيرة استخرج يحيى بن عدي المنطقي من قول القائل : القائم غير القاعد ، وجوهاً تزيد على عشرين ألف بآلاف ، ورسالته في ذلك حاضرة .

ثم يقول : **وأي نظر أشرف من نظر الفيلسوف الذي يرتقي من السّفل فيجول في الوسائط ، ويبلغ العلو** ، وربّما انحدر من العلو فخرق هذه الحجب كلها ، مبيناً عنها ، وعن جملتها ، وعن تفصيلها ، بمعرفة موزونة من العقل ... »[2] .

هذا هو النص في التفريق بين المكان والزمان ، وهو تفريق غامض ، ومتعلق بجزئيات العلم الطبيعي ومراتب الموجودات عند الفلسفة القديمة ، ابتداء بالمركز الذي هو الأرض صعوداً منها إلى الماء فالهواء فالنار فالأفلاك الخ . والمحيط بالكل هو الفلك المحيط وهو نهاية العالم البطليموسي .

ومن هنا يتضح شيئان :

الأول : ان هذا التفريق دون تفريق أبي العلاء معقولية ، ووضوحاً ونوعياً أيضاً .

---

(١) حسن محمد توفيق حسين : (المحيط) بدلاً من المحط . وقد وضعت كلمة محط للأسباب المبينة بعد هذا النص .

(٢) المقابسات . مقابسة ٢٣ . ص ١٢٦ — ١٢٧ .

الثاني : ان التصويب الذي عملناه بإبدال كلمة [المحيط] بكلمة (المحط) ، (انظر الحاشية والنص أعلاه) هو أمر يقتضيه شرحنا هذا عن المركز والمحيط ، وبدلالة **ما هو بالأسود** مما سبق من النص المذكور . وخصوصاً قول النص : « وكان الزمان من حد المحيط والمكان من حد المركز » . كذلك فإن الفلك محيط ، والأفلاك شريفة ، – كما بعد ذلك – بسطرين ؛ فلا يمكن أن يكون المكان من جوهر المحاط ، أي الفلك ، وجوهره محطوط والنص هو قبل التعديل : « والزمان منسوب إلى حركات الفلك ، فجوهره شريف ، والمكان من جوهر [المحيط] فجوهره محطوط » .

وإذن فالصحيح هو تصويبنا وهو : « والمكان من جوهر [المحط] فجوهره محطوط .

هذا والمحط ، عند الفلسفة القديمة في علم الكون والفساد هو طلب الجسم الطبيعي للسفل أي المكان الطبيعي للثقيل ، أي وسط العالم البطليموسي الذي هو الأرض بمعنى الجاف الثقيل وهو الصخور والتراب والمعادن الخ ، وليس الماء أو الهواء أو النار .

٥ – النص الخامس :

« قال يحيى بن عديّ : قول القائل : العلة قبل المعلول ، لا مدخل للزمان فيه . وكذلك قول النحويين : الإسم قبل الفعل ، لا يتضمن معنى الزمان ، وكأنهٌ جار في فضاء الدهر . والفرق بين الزمان والدهر بيّن ، ولعله سيمر في موضع من هذا الكتاب .

قال البديهي : فقولنا الأب قبل الإبن أين هو من الزمان ؟ قال : من جهة لا مدخل للزمان بينهما ، وذلك أن (الفرض)[1] فيهما إذ هذا علة هذا ومن جهة ذلك يدخل لأنه يصير مؤذناً بأن هذا كان في الزمان قبل هذا في الزمان . وأما قول النحويين : ان الاسم قبل الفعل ، فمعقول ان ترتيبه مقدم عليه ، وإلا فتى وجد الإسم وجد الفعل ، ومتى وجد الفعل وجد الحرف ، فرتبة الوجود واحدة في الجميع ، ومراتب الأعيان مختلفة في الجميع » .

وهذا النص يتكلم عن الأسبقية بين الأب والابن هل هي زمانية . وكذلك بين الاسم والفعل . ولعل هذا الكلام بصدد الحديث عن الترابط بين الله والعالم ، هل الله سابق للمعلول بالزمان أم لا ، فإذا كان الترابط بين العلة والمعلول يقتضي تقدم الزمان فلا بد من القول بحدوث العالم بالزمان على قول المتكلمين – وإلا صح ان العالم فعل الله ومع ذلك هو معه بالزمان . أو ربما كان جزءاً من حديث عن أنواع الأسبقية بين شيء وآخر ، مثل الأسبقية بالمرتبة والشرف ، والأسبقية بالذات ، والأسبقية بالزمان الخ .. وهو موضوع مطروق في مباحث القدماء .

---

(١) محمد توفيق حسين ، غير متأكد من هذه الجملة ، وأثبت كلمة « الغرض » والصحيح ما أثبته .

(٢) المقابسات – حسين – مقابسة ١٣ ، ص ١٠٣ .

المراجع حسب ورودها في الكتاب

١ - د. **حسام الآلوسي**: دراسة نقدية لنظرية الفيض الفارابية وناقديها من وجهة نظر معاصرة. مجلة المورد العراقية. عدد نيسان. المجلد السابع. العدد الثاني، ١٩٧٨.

٢ - د. **حسام الآلوسي**: H.M. al-Alousi: The problem of Creation in Islamic Thought. Baghdad 1968.

٣ - **ابن منظور**: لسان العرب. بيروت ١٩٥٦، ج ١٣، مادة: زمن ومادة: دهر ومادة: وقت، ومادة: حين.

٤ - **القرآن الكريم**: في مواضع عديدة.

٥ - **دائرة المعارف الإسلامية (بالعربية) مادة**: زمان، مع تعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة على مادة: زمان، التي كتبها: ديبور.

٦ - **الطبري**: تأريخ الطبري. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف. القاهرة ١٩٦٠.

٧ - **البيضاوي**: أنوار التنزيل وأسرار التأويل. نشر فليشر. ليبزج ١٨٤٦.

٨ - **الأشعري**: مقالات الاسلاميين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. جزءان ١٩٥٠.

٩ - **ابن مطهر المقدسي البلخي**: البدء والتأريخ. نشر هوارد كليمنت. باريس، ج ١، ١٨٩٩.

١٠ - **الخوارزمي**: مفاتيح العلوم. فان فلوتن. برل ١٨٩٥.

١١ - **البيروني**: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. حيدرآباد ١٩٥٨.

١٢ - **الأزرقي**: الأزمنة والأمكنة. حيدرآباد ١٣٣٢ هـ.

١٣ - **الزركشي**: البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. القاهرة ١٩٥٧.

١٤ - **ابن البارح**: رسالة ابن البارح. ضمن «رسالة الغفران» للمعري، تحقيق بنت الشاطئ، دار المعارف ١٩٦٣.

١٥ - **أبو العلاء المعرّي**: رسالة الغفران. انظر أعلاه.

١٦ - **أبو العلاء المعري**: لزوم ما لا يلزم. ج ٢. دار صادر: بيروت ١٩٦١.

١٧ - **التوحيدي**: المقابسات. تحقيق محمد توفيق حسين. مطبعة الإرشاد. بغداد ١٩٧٠.

١٨ - ٢٢ **دوائر المعارف التالية**: معارف الدين والأخلاق، ودائرة المعارف البريطانية، ودائرة

المعارف الفلسفية ، وسلسلة الكتب الغربية العظمى (الأفكار الكبرىٰ) ، لكل تحت المواد : زمان . سرمدية : وبالانجليزية :

19 Enc. of R.E., Under: Eternity, Time
20 Enc. Brt, under: Eternity, Time
21 Enc of Philosophy, under: Eternity, Time
22 The Great Ideas. In Books of Western World. 3. London, 1952, under: Eternity, Time.

٢٣ – حسن جراي : الزمان والوجود اللازماني في الفكر الإسلامي . مجلة التربية العليا . ليبيا . السنة الأولى – اكتوبر ١٩٧٦ .

٢٤ – العهد القديم ، (والتوراة) . في مواضع متفرقة : (الأسفار : سفر التكوين ، سفر نحميا ، سفر أيوب ، المزامير ، سفر الأمثال ، أشعيا ، سفر آرميا ، سفر الحكمة ، المكابين الثاني ، سفر يشوع بن سيراخ ، (الترجمة العربية) طبعة اكسفورد ومعها الرسائل ، والعهد الجديد .

٢٥ – **العهد الجديد (الانجيل) . الأناجيل** : انجيل متىٰ ، انجيل مرقص ، انجيل لوقا ، انجيل يوحنا . الترجمة العربية . طبعة اكسفورد ، وبضمنها الرسائل ، مع العهد القديم .

٢٦ – **ديورانت** : **قصة الحضارة** . ج ١١ . (الترجمة العربية) ، وكذلك ، ج ٦ ترجمة محمد بدران لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة .

٢٦أ – **جيلسون** : E. Gilson: History of Christian Philosophy in the Middle ages, New York, 1955

٢٧ – **القديس بولس** : رسالته إلى أهل كورلي ، ورسالته إلى العبرانيين . (الترجمة العربية) طبعة اكسفورد مع العهدين القديم والجديد .

٢٨ – **القديس بطرس** : رسالة القديس بطرس الثانية . (الترجمة العربية) طبعة اكسفورد مع العهدين القديم والجديد .

٢٩ – **القديس يوحنا** : رؤيا القديس يوحنا (الترجمة العربية) طبعة اكسفورد مع العهدين القديم والجديد .

٣٠ – **دائرة معارف الدين والأخلاق . تحت مادة** : (Creation (Biblical Conception) .

٣١ – **الكسندر هايدل** : Alexander Heidel: The Bapylonian Gensis, Chicago 1942.

٣٢ – **هنري** : A.M. Henry: God and His Creation. Paris. 1951.

٣٣ – **كريمر** : S.N. Kramer: Sumerian Methology . Philadelphia. 1944.

٣٤ – **برشارد** : J.B. Pritchard: Ancient Near Estern Text, New Jersy, 1955.

٣٥ – **هنري فرانكفورت** : Henry Frankfort: Before Philosophy, London, 1959.

٣٦ – **هنري فرانكفورت** : ما قبل الفلسفة . ترجمة جبرا ابراهيم جبرا . بيروت ١٩٦٠ عن : (اللاهوت المفيس) .

٣٧ – **طه باقر** : مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة . بغداد ١٩٦٥ .

٣٨ – **د . حسام الآلوسي** : مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرها الأولى . مجلة كلية الآداب . الكويت . العدد الثاني ، ١٩٧٢ .

٣٩ – **جوديا حاليفي** :

Judah Halievi: "Kitab al-Khazri" Ed. H. Hirshfeld, London 1931.

٤٠ – **يوسف كرم** : تأريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . القاهرة ، ١٩٤٦ .

٤١ – **عبد الرحمٰن بدوي** : مهرجان الغزالي في دمشق لسنة ١٩٦١ . القاهرة ١٩٦٢ .

٤٢ – **الفيومي** : الأمانات والاعتقادات . ليدن ١٨٨١ .

٤٣ – **الشهرستاني** : الملل والنحل . القاهرة ١٩٥٦ .

٤٤ – **د . حسام الآلوسي** : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . بغداد ١٩٦٧ .

٤٥ – **الفارابي** : الجمع بين رأيي الحكيمين . نشر ديترشي . ليدن ١٨٩٦ .

٤٦ – **ابن رشد** : فصل المقال . ضمن «فلسفة ابن رشد» نشر مولر . ميونخ ١٨٥٩ .

٤٧ – **ابن رشد** : الكشف عن مناهج الأدلة . ضمن «فلسفة ابن رشد» ، نشر مولر . ميونخ ١٨٥٩ .

٤٨ – **ابن تيمية** : «مجموعة تفسير ابن تيمية» . نشر عبد الصمد شرف الدين ، بومبي ١٩٥٤ .

٤٩ – **ابن تيمية** : «رسائل ابن تيمية» . المنار . القاهرة ١٣٤١ هـ – ١٣٤٩ .

٥٠ – **ابن سينا** : تسع رسائل في الحكمة . القسطنطينية . ١٢٩٨ هـ .

٥١ – **السيوطي** : تفسير الجلالين ، نشر محمد علي هاشم ١٢٨٤ هـ .

٥٢ – **ابن عباس** : تفسير ابن عباس . مطبعة الهاشمي ١٢٨٥ هـ .

٥٣ – **القرماني** : أخبار الدول وآثار الأول . دار السلام ١٢٨٢ .

٥٤ – **الزمخشري** : الكشاف عن حقائق التنزيل . بولاق ١٣١٨ هـ .

٥٥ – **الطبري** : تأريخ الطبري . دار المعارف ١٩٦٠ .

٥٦ – **رشيد رضا** : تفسير المنار . القاهرة ١٣٨٧ هـ .

٥٧ – **البيضاوي** : تفسير البيضاوي «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» القاهرة ١٩١٢ .

٥٨ – **الكازروني** : حاشية على البيضاوي . القاهرة ١٩١٢ .

٥٩ – **الرازي – فخر الدين –** : مفاتيح الغيب . القاهرة . ١٣٠٩ هـ .

٦٠ – **محمد عبده** : تفسير جزء عمّ . القاهرة ١٣٢٢ .

٦١ – **سليمان دنيا** : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين . القاهرة . ١٩٥٨ .

٦٢ – جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام . الترجمة العربية . ترجمة محمد يوسف موسى القاهرة ١٩٥٩ .

٦٣ – كاش : Katch: Judaism In Islam. New York, 1954.

٦٤ – كوتن : Goitein: Jews and Arabs. New York 1955

٦٥ – د . حسام الآلوسي : من الميثولوجيا إلى الفلسفة . الكويت ١٩٧٣ .

٦٦ – هوبهوز : Hobhuse: Morales In Evolution. London 1951

٦٧ – جان فال : طريق الفيلسوف . ترجمة د . أحمد حمدي محمود . القاهرة ١٩٦٧ .

٦٨ – هومر : الالياذة والأوديسا :
Homer: The Iliad of Homer and the Odyssey, in Great Books of the Western World, Chicago 1957. No. 4.

٦٩ – كريم متى : الفلسفة اليونانية . بغداد ١٩٧١ .

٧٠ – ييجر :
W. Jaeger: The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1968.

٧١ – برنيت : Burnet: Early Greek Philosophers, London, 1963.

٧٢ – أفلاطون : الجمهورية . الترجمة العربية . حنا خباز المطبعة العصرية ، عدة طبعات .

٧٣ – سارتون : تأريخ العلم : العلم القديم في العصر الذهبي لليونان . دار المعارف . القاهرة ١٩٦٣ .

٧٤ – كاثلين فريمان :
K. Freeman: Companion to the pre-socratic Philosophers, Oxford 1966.

٧٥ – زيلر :
Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, London 1963.

٧٦ – عمانوئيل كانت :
Immanuel Kant: Critique of Pure Reason. T.R.J.M.D. Meible John 1959.

٧٧ – اميل بوترو : فلسفة كانت . ترجمة الدكتور عثمان أمين – القاهرة . ١٩٧٢ .

٧٨ – ابراهيم زكريا : كانت أو فلسفته النقدية . القاهرة ١٩٧٢ .

٧٩ – خ . فاتاليف : المادية الديالكتيكية والعلوم الطبيعية . تعريب د . هنري دكر . بيروت (بلا تأريخ) .

٨٠ – فردريك انجلز : انتي دوهرنغ . ترجمة د . فؤاد أيوب . دار دمشق . دمشق ١٩٦٥ .

٨١ – **كونستا نيتونوف وآخرون** : المادية الديالكتيكية . ترجمة فؤاد مرعي وآخرون . دار الجماهير دمشق ، (بلا تأريخ) .

٨٢ – **سيبركين وياخوت** : أسس المادية الديالكتيكية والمادية التأريخية ، ترجمة محمد الجندي . موسكو (بلا تأريخ) .

٨٣ – **غارودي** : النظرية المادية في المعرفة . تعريب ابراهيم قريط . دار دمشق . (بلا تأريخ) .

٨٤ – **لاندو وروم**ر : ما هي نظرية النسبية دار «مير» موسكو ١٩٧٤ .

٨٥ – **البير نصري نادر** : مبادئ الفلسفة . بغداد ١٩٥٣ .

٨٦ – **عبد الرحمن بدوي** : الزمان الوجودي . بيروت ١٩٧٣ .

٨٧ – **ريشنباخ** : نشأة الفلسفة العلمية . ترجمة د . فؤاد زكريا . القاهرة ١٩٦٨ .

٨٨ – **زكريا ابراهيم** : برجسون . القاهرة ١٩٥٦ .

٨٩ – **الشيرازي** : الأسفار الأربعة . ج ٣ . سفر أول . طهران ١٣٨٣ هـ .

٩٠ – **الايجي** : المواقف ، وشرح الجرجاني وآخرين عليه . اسطنبول ١٢٨٦ هـ .

٩١ – **الرازي** : المباحث المشرقية . طهران ١٩٦٦ .

٩٢ – **أبو البركات البغدادي** : المعتبر في الحكمة . حيدرآباد . ١٣٧٥ هـ .

٩٣ – **ابن رشد** : السماع الطبيعي ، ضمن «رسائل ابن رشد» . حيدر آباد ١٣٦٦ هـ .

٩٤ – **ابن رشد** : ما بعد الطبيعة ، ضمن «رسائل ابن رشد» . حيدرآباد ١٣٦٦ هـ .

٩٥ – **أفلاطون** : طيماوس .
Plato: The Timqeus of Plato. Ed. R.D. Archer - Hind, New York, 1973.

٩٦ – **تايلور** :
A.E. Taylor: Plato in philosophies ancient and modern. London 1960.

٩٧ – **فورسيث** : T.M. Forsyth: God and the World. London. 1951.

٩٨ – **يوسف كرم** : تأريخ الفلسفة اليونانية . طبعة ثالثة القاهرة ١٩٥٣ .

٩٩ – **ابن تيمية** : السبعينية . ضمن «فتاوىٰ ابن تيمية» ج ٥ . القاهرة ١٣٢٩ هـ .

١٠٠ – **الدواني** : في شرحه على «المواقف» بتعليق محمد عبده ، في كتاب «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين» تحقيق سليمان دنيا . القاهرة ١٩٥٨ .

١٠١ – **المسعودي** : التنبيه والاشراف . نشر De Goege) برّل ١٨٩٤ .

١٠٢ – **ابن رشد** : السماء والعالم . ضمن «رسائل ابن رشد» السابق .

١٠٣ – **بنس** : مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة . القاهرة ١٩٤٦

١٠٤ – **محمد صالح الزركان** : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . دار الفكر . القاهرة ١٩٦٣ .

١٠٥ – **ولفسون** : Wolfson: The Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averros, maimonides , and st. Thomas. Saadis Anniversary A.A.J.R. New York 1943.

١٠٦ – **ماجد فخري** : M. Fakhri: The Antinomy of the eternity of the world LE Museon. 66 Louvain 1953.

١٠٧ – **أرسطو** : الطبيعة . تحقيق عبد الرحمن بدوي . بشروح قديمة (جزءان) . القاهرة ١٩٦٥

١٠٨ – **ابن سينا** : النجاة . مصطفى البابي . القاهرة ١٩٣٨ .

١٠٩ – **ابن سينا** : «رسالة في ان للماضي مبدأ زمانيا» مخطوط برقم (١٠٢٠ ليدن).

١١٠ – **د . ياسين عريبي** : اشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية . مجلة الحكمة . العدد الأول السنة الأولى ١٩٧٦ .

١١١ – **الفارابي** : مسائل متفرقة . حيدرآباد . ١٣٤٤ هـ .

١١٢ – **الفارابي** : تجريد الدعاوى القلبية . حيدر آباد ١٣٤٩ .

١١٣ – **الفارابي** : الفصول المدني . نشر دنلوب . كمبردج ١٩٦١ .

١١٤ – **ابن رشد** : تفسير ما وراء الطبيعة ، نشر بويج . بيروت ١٩٤٨ .

١١٥ – **أفلوطين** : أثولوجيا أرسطاطاليس . نشر ديتريشي . ليزج ١٨٨٢ .

١١٦ – **أفلوطين** : Plotinus: Enneads. In Great Books of the Western World. No. 17.

١١٧ – **فالزر** : R. Walzer: Greak into Arabic. Oxford. 1962.

١١٨ – **حنّا الفاخوري** : اخوان الصفاء ، حريصا ١٩٤٧ .

١١٩ – **اخوان الصفاء** : رسائل اخوان الصفاء . نشر الزركلي . القاهرة ١٩٢٨ .

١٢٠ – **أوغسطين** : St. Augustine: The City of God. pelican Classics. Ed. David Knowles. TR. Henry Bettenson. 1972.

١٢١ – **أوغسطين** : St. Augustine: Confession New TR. by R.S. pine. The penguin classics. London. 1961.

١٢٢ – **د . حسام الآلوسي** : سقراط من خلال المصادر الغربية والحديثة مجلة كلية الآداب – جامعة بغداد . العدد الحادي عشر ١٩٦٨ .

١٢٣ – **الباقلاني** : التمهيد : نشر مكاري . بيروت ١٩٥٧ .

١٢٤ – **الماتريدي** : كتاب التوحيد . مخطوط كمبردج رقم Add 651

١٢٥ – **المفيد** : أوائل المقالات . تعليق الزنجاني ، تبريز ١٣٧١ هـ .

١٢٦ – **ابن حزم** : الفصل في الملل والنحل . القاهرة ١٩٥٩ .

١٢٧ – **الكندي** : رسائل الكندي الفلسفية . نشر محمد عبد الهادي أبو ريدة ج ١ ، القاهرة ١٩٥٠ . ج ٢ ، القاهرة ١٩٥٣ .

١٢٨ – **مصطفى بن خليل زادة** : تهافت الفلاسفة . القاهرة ١٣٠٢ هـ .

١٢٩ – **الغزالي** : معيار العلم . القاهرة ١٩٢٧ .

١٣٠ – **الغزالي** : المعارف العقلية . دمشق ١٩٦٣ .

١٣١ – **تقي الدين الشافعي** : «المقترح على الإرشاد» مخطوط بكمبردج برقم (Add 3262) .

١٣٢ – موسى بن ميمون : Maimonides. M.: The Guide for the Perplexed. TR From the Original arabic text. by M. Friedleander. London 1904.



١ - كشاف بأظهر الأعلام الواردة في الكتاب

٢ - كشاف بأظهر المصطلحات الواردة في الكتاب

٣- كشاف بأظهر الكتب الواردة في متون الكتاب

فهـــــرست تفصيلي بالموضوعات

بينما يرىٰ بعض فلاسفتنا مثل الفارابي وابن رشد ان يعلّم قدم مادة وزمان وحركة العالم . ص ٣٥ .

ابن تيمية يقول ان هذه الآيات تدل على ان قبل الزمان الذي لهذا العالم زمان ومادة أخرىٰ . وهكذا باستمرار . ص ٣٥ .

لماذا الخلق في ستة أيام . وموقف المفسرين المختلفين . ص ٣٦ .

مذاهب لاهوتية فلسفية ستة حول فهم وتخريج التعامل القرآني مع الزمان ، ص ٣٧ .

جميع هذه المذاهب اجتهادية ، والقرآن لا يتعامل مع المشكلة بطريقة فلسفية . ولا يعطي انتباهاً للمشاكل الفلسفية التي عالجها المتكلمون والفلاسفة ، ص ٣٨ .

الفصل الثالث : فكرة الزمان : بدايات نحو فهم فلسفي للزمان قبل أفلاطون . ص ٣٩ – ٥٠

١ – في الفكر الميثولوجي الشرقي ، ص ٣٩ – ٤٢ .

مدى تعرف المصريين القدامىٰ على مفهوم فلسفي عن الزمان ص.٣٩ .

فكرة الزمان والمكان في وادي الرافدين ، ص ٣٩ .

الفكرة الميثولوجية عن الزمان والمكان كيفية ومجسمة ، لا كمية مجردة ، ص ٤٠ .

وجود عناصر كثيرة في قصص الخليقة المصرية والبابلية ، مما وجدناه في سفر التكوين مثل الراحة ووضع النجوم للحساب ، ص ٤١ .

٢ – في الفكر ما قبل الفلسفي عند اليونان ، ص ٤٢ – ٥٠ .

لا نجد تصوراً فلسفياً أو تجريدياً للزمان عند اليونان قبل الفكر الفلسفي المعروف . هنا التصور الاغريقي أقرب إلى التصور المشخص للزمان . وبعض الميثولوجيات هنا تقترب من فهم مجرد للزمان مثل (كرونوس) ص ٤٢ . الزمان عند هومر ، ص ٤٢ .

الزمان عند هزيود في «أنساب الآلهة» ، الأعمال والأيام وفكرة العصور الذهبية عنده ، ص ٤٣ .

مقارنة الفكرة مع أفلاطون والألواح السومرية ، ص ٤٤ .

فكرة الزمان المتجدد وأسطورة الفصول الأربعة في نحلة الوسيس ص ٤٤ .

الأورفية وتفسير دور كرونوس أو الزمان كمبدأ للموجودات . نصوص أورفية عن هذا المعنىٰ ص ٤٥ .

فكرة الزمان عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط ، انكسيماندر ، ص ٤٦ ، اكسنوفان وبارمنيدس وانباذوقليس ، ص ٤٧ .

فكرة العود الأبدي عند هؤلاء ورفض التغير بمعنىٰ الوجود من عدم أو الصيرورة إلى عدم واستحالة تصور بداية للزمان أو نهاية ، والزمان مدة وجود الموجودات ، ص ٤٨ .

الخلاصة : ان الفكر القديم الميثولوجي وما بعده قبل سقراط لا يقدم معالجة خاصة للزمان ، كما لم يجابه مشكلة تصور مستقل للزمان ، بل الزمان هو الوجود وكلاهما لا بداية ولا نهاية له ، ص ٤٨ .

التصور قبل سقراط ينطلق من الحس المشترك والبداهة ، وعلاقة هذا بمن يقولون ببداهة وجود الزمان من الفلاسفة مثل أوغسطين وأفلوطين والرازي وأبي البركات ، ص ٤٩ .

وعلاقة هذا أيضاً بتصور كانت عن «قبلية» الزمان ، ص ٤٩ .

وفرقها عن الزمان ؛ أما عن ماهية الزمان فيعالجها في كتابه «الاعترافات» ص ١٣٨ ، صلة الغزالي يحيىٰ النحوي ، ص ١٣١ . حاشية ٤٦٩ .

(أ) في «مدينة الله» : ص ١٣٢ – ١٣٧ .

أهم المسائل :

١ – لماذا اختار الله الأزلي إيجاد العالم في زمن محدد وليس منذ الأزل ، عرضه لدليل العلّة التامة على لسان القدميين ، واعتراضه عليهم بقولهم بتغير النفس الكلية في عشقها للمادة ، ص ١٣٢ .

اعتراضه هذا يتوجه علىٰ أفلوطين والرازي الطبيب واخوان الصفا ، وقد وجهه الكاتبي على الرازي بعده . ص ١٣٢ ، حاشية (٤٧٤) .

الزمان له بداية عنده وليس له نهاية ، ص ١٣٢ .

٢ – مسألة مقارنة زمان سابق بالمكان : رداً على القدميين بقوله : تصور زمان قبل زمان العالم من عمل الوهم كتصور خلاء خارج العالم المتناهي ، ص ١٣٣ .

وهذا ما سيقوله الغزالي بالضبط ، ص ١٣٣ ، حاشية (٤٧٨) .

٣ – مسألة الأزلية وفرقها عن مفهوم الزمان : الزمان وجد مع الحركة ، ص١٣٣ . معنىٰ الأيام الستة في التوراة مغلق علينا ، ص ١٣٤ .

وهذا هو جواب معظم متكلمينا والغزالي ويحيىٰ النحوي والفيومي ، ص ١٣٤ . حاشية (٤٧٩) .

٤ – ما معنىٰ اليوم قبل خلق الشمس والكواكب ، ص ١٣٤ ، معنىٰ الراحة في اليوم السابع ، ص ١٣٤ .

٥ – رفض فكرة العود الأبدي ، لأن المسيح صلب مرة واحدة ، وفدى البشر مرة واحدة ، ولأن ما له بداية فله نهاية ، وبالعكس . ص ١٣٤ .

٦ – لماذا خلق الله العالم في وقت لاحق على وجوده ، وحلّ المشاكل النابعة عنها ؛ رفض أوغسطين للقول بتسلسل عوالم يخلقها الله تباعاً تمتد اعدادها مع امتداد ودوام الله لتجنب أن يكون أيًّا منها أزلياً مع الله . ولتجنب الفعل المفاجئ والتغير على الله ص ١٣٥ .

هذا الفرض الذي يستبعده أوغسطين هو ما سيقول به أبو البركات ، وابن تيمية . ص ١٣٥ . حاشية (٤٨٤) .

معنىٰ وجود الملائكة في كل الزمان ودائماً وفرق ذلك عن وجود الله الدائم في الأزلية ، ص ١٣٦ .

٧ – الإرادة المخصصة : للرد على دليل العلّة التامة أو تسلسل العوالم ؛ أوغسطين لا يبقي شيئاً لمتكلمينا ومتكلمي المسيحية ليقولوه في معالجة هذه المشكلة ، ص ١٣٧ .

(ب) الزمان عند أوغسطين في «الاعترافات» . ص ١٣٨ – ١٤٤ .

بدء المشكلة عند أوغسطين هي الآية الأولىٰ من الفصل الأول من سفر التكوين . الله خلق العالم لا من شيء ولا من مادة . وكان وحده . ص ١٣٨ .

طرح أوغسطين هنا يتجاوز الطرح في «مدينة الله» ، لأنه يبحث هنا في هل الإرادة الآلهية نفسها محدثة أم قديمة ، وإذا كانت قديمة لِمَ لا يكون المراد قديماً ؛ صياغة دليل القدميين والمعترضين على هذا المذهب ، ص ١٣٨ – ١٣٩ .

معنىٰ الأزلية وفرقها عن الزمان : الأول ثبات دائم ، والثاني تغيّر دائم ؛ الزمان ليس موجوداً قبل بدء العالم والحركة ، والله لا يسبق العالم بزمان ، بل بأزلية ،ص ١٣٩

ما الزمان إذاً إذا لم يكن الأزلية؟ الزمان : ماض وحاضر ومستقبل ، دليل أوغسطين المبتكر والهام للوصول إلى تحديد معنىٰ الزمان للوصول إلى انه من عمل الذاكرة والذهن ص ١٤٠ فما بعد ،الزمان من حيث هو حاضر الأشياء مضت هو الذاكرة ؛ ومن حيث هو حاضر لأشياء ستأتي هو التوقع . وكل هذه توجد في الذهن . على هذه الصورة يمكن الاقرار بوجود الزمان ، ص ١٤٠ – ١٤٢ ، كيف يقاس الزمان ؟ ورفضه لعدّة مذاهب ، وانتهاؤه إلى اننا نقيس ذهننا مع إنكار موضوعية الزمان بوجه عام ، ص ١٤٢ – ١٤٣

الذهن هو الذي يرتب العلاقات بين أقسام الزمان الثلاثة ويوجد ثلاث وظائف : التوقع ، والانتباه ، والذاكرة . وإنكار موضوعية الزمان . ولكن هل هو إنكار كامل وتام ، ص ١٤٤ .

ثانياً : الزمان عند المتكلمين من المسلمين : ص ١٤٤ – ١٥١ .

مصادر أقوال المتكلمين في الزمان (العلاّف ، والجبائي ، والأزرقي ، وابن البارح ، وأبو العلاء ، والزركشي ، والباقلاني ، والفيومي ، والماتريدي ، والمفيد ، وابن حزم والكندي) . ص ١٤٤ – ١٤٥ .

وجود زمان قبل وجود العالم والحركة من عمل الوهم عند ابن حزم والكندي ، رأي الكندي مفصلاً في الزمان ، ص ١٤٤ فما بعد ؛ تلخيص رأي أبي ريدة في رأي الكندي في الزمان ومخالفتنا له في بعض النتائج وخصوصاً رأي الكاتب ان الكندي يعتبر الزمان كاعتبار ذهني وانه ليس جوهراً ولا ذاتاً ، ورأينا ان الزمان عنده له وجود موضوعي باعتباره عرضاً أو مظهراً للحركة وللمتحرك مثل أرسطو في هذه النقطة ، ص ١٤٥ . معنىٰ الزمان عنده مدة وجود الموجود ، انه مدة وجود الموجود المتحرك ، وان الله ليس في زمان ، وفرقه في ذلك عن أبي البركات ، ص ١٤٦ .

قول زادة في معنىٰ الزمان ولومه الغزالي في بعض أقوال الأخير عن الزمان ؛ معنى الزمان عند الغزالي ، تعارض أقوال الغزالي في كتبه حول الزمان ومشكلاته ، ص ١٤٦ .

نقل مذاهب المتكلمين عن هل الزمان وهمي عندهم كما يرى وينقل عنهم الأيجي ، ام انه عندهم حقيقي كما ينقل الشيرازي ؟ أهمية قول السيد الجرجاني في تعليقه على الأيجي مخالفاً له في قوله ان الزمان وهمي عند المتعلمين ، تخريج سالكوتي لمذهب المتكلمين بما يؤيد موضوعية الزمان عندهم رداً على الأيجي ، ومستنداً على اعتبار ابن سينا للمتكلمين ضمن من يقول بموضوعية الزمان ، ص ١٤٧ – ١٤٨ .

نقد الأزرقي للمتكلمين في تحديدهم الزمان بأنه تقدير الحوادث بعضها البعض ، شرح صاحب «المقترح» لقول المتكلمين هذا ؛ نقل موسى ابن ميمون لتصور المتكلمين الذري للزمان وعلاقة قوله بأرسطو ونقد موسى لهم . موسى ابن ميمون وجالينوس يقولان لا يمكن معرفة الزمان لأنه إلّهي ، ص ١٤٨ ، موقفنا من هذا الجدل حول حقيقة موقف المتكلمين (ذريين وغير ذريين) من الزمان وتعدد مذاهبهم وحلولهم لمشاكله وتعلق زمن العالم بالله ، ص ١٤٨ – ١٤٩ .

الفصل العاشر : المشاكل المتعلقة بالزمان ، ص ١٥٣ – ١٥٤ .

(أ) مشاكل متعلقة بالزمان نفسه :

١ – هل الزمان موجود أم لا ؟ ص ١٥٣ .

٢ – كيف يوجد الزمان ؟

٣ – مشكلة بداية الزمان أو قدمه .

٤ – معنىٰ «الآن» ، ص ١٥٤ .

(ب) مشاكل متعلقة بصلة بالأزلية بالزمان ، ص ١٥٤

خاتمـــة : ص ١٥٥ – ١٥٧ .

مختصر رأي توما الأكويني في الزمان ، ص ١٥٥ – ١٥٦ .

تقييم جان فال للنظرة القديمة للزمان عموماً ، ص ١٥٦ – ١٥٧ .

تفصيل رأي توما : لا يحيل توما – عكس أوغسطين – أن يكون العالم المخلوق قديماً مع الخالق ، العالم له بداية وليس في الزمان بل في الخلق ، وهذا شبيه بقول فلاسفتنا العالم قديم بالزمان محدث بالذات ، لا يمكن حل مشكلة وجود العالم مع الله بالعقل ، بل عن طريق الوحي فقط ، العالم لم يوجد أزلاً ، لا بحسب العقل ، بل لأن هذا هو قول الوحي . توما يقول ان حجج أرسطو لإثبات قدم العالم ليست براهين مطلقة ومفيدة للجميع ، ص ١٥٥ .

موقف توما عقلياً هو موقف تعادل أو تكافؤ الأدلة مثل الرازي المتكلم وموسىٰ بن ميمون وجالينوس ؛ موقف توما يذكرنا بنقائض كانت الكسمولوجية ، لا بد من التمييز بين أبدية الله وبين الزمان المطلق . الزمان مقياس الحركة ؛ تخريج هنري ، ص ١٥٦ .

تقييم جان فال للفكر القديم حول الزمان :

ليس للزمان أو التغير عند الأقدمين أهمية لقولهم بمطلقية الأحكام الجمالية والرياضية والخلقية ، وكذلك تصورهم للزمان سلبي ، أي فكرة التدهور والانحطاط لا التقدم ص ١٥٦ ؛ تصور أرسطو أقربها إلى التصور المتسم بطابع الفيزياء . في التصور الحديث اختفت النظرة المجردة إلى الزمان التي سادت منذ أرسطو إلى عهد كانت ، الزمان صار بمعنىٰ التغير الذي يمكن ملاحظته ؛ كذلك لم يعد هناك انفصال حاد بين المكان والزمان ، كما اتسمت النظرة إلى مشكلات الزمان قديماً بالأبعاد اللاهوتية ، ص ١٥٧ .

***





الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم

فكرة الزمان، أو الإحساس بالزمان بالمعنى الذي يتفق عليه الناس في استعمالهم العادي لا يحتاج إلى بيان أو ايضاح، ولكن حالما ينتقل الانسان من طور المعرفة العادية والاستعمال اليومي الشائع إلى معناه وراء ذلك، أو إلى المعنى الفلسفي، يجد نفسه في متاهة، ومما يزيد الأمر اشكالاً أن مبحث الزمن دخل في مباحث عديدة ميتافيزيقية وطبيعية ونفسية، بحيث يجد الباحث نفسه لا يؤرخ لموضوع الزمان في الفترة التي يدرسها وحسب، بل ولموضوعات أخرى كالحركة، والعلاقة بين الزمان والوجود، وكذلك الزمان والنفس والوعي وأزلية الزمان أو لا أزليته.

وليس هدف هذا البحث التأريخ لمفهوم الزمان بمعنى التأريخ بل تقديم صورة شاملة ودقيقة عن كيف فهم الفلاسفة القدامى منذ اليونان وفترة العصور الوسطى المشكلة وتعلقاتها، دون إغفال التعامل مع المسألة تأريخيا، بمعنى ظهور المذاهب تاريخياً ونقطة الانطلاق.

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون – ساقية الجنزير
برقياً موكيالي بيروت
ص.ب: ١١/٥٤٦٠ بيروت

الثمن: ١٥٠٠ ل. ل.
أو ما يعادلها